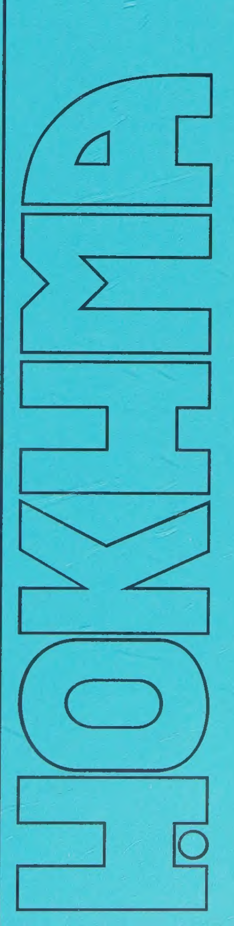
NUMÉRO SPÉCIAL

N° 66
1997

Revue
de réflexion
théologique

Qui est à la barre ?

L'exercice de l'autorité dans les Eglises issues de la Réforme



Adresse de la rédaction : J.M. Sordet, Pressoirs 9, CH-1027 Lonay
Service de presse : Ch. Desplanque, 70 rue Négrier, F-59540 Caudry

Composition et mise en page :
Scriptura
44, ch. de Géry, F-26200 Montélimar
Tél. 04 75 01 90 37

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 04 75 90 20 70.

Dépôt légal : 4e trimestre 1997.
N° d'impression 97624. ISSN 0379 - 7465

Avant-propos

par Gérard PELLA,
responsable du Colloque

QUI EST À LA BARRE ?

L'EXERCICE DE L'AUTORITÉ DANS LES ÉGLISES ISSUES DE LA RÉFORME

La revue *Ḥokhma* est portée par une équipe qui trouve de la joie à se rencontrer trois fois par an pour préparer les numéros suivants et qui recherche la relation avec ses lecteurs. D'où la mise sur pieds de colloques comme celui des Chênes de Mamré en avril 1997.

Le choix du sujet – *L'exercice de l'autorité dans les Eglises issues de la Réforme* – répond à plusieurs observations :

- nos contemporains ont une relation ambiguë avec l'autorité : on la recherche et on la fuit en même temps…
- nos Eglises connaissent souvent des conflits liés à l'autorité (la plupart du temps entre pasteurs et conseillers de paroisses/ anciens)
- celles et ceux qui occupent en ce moment les postes-clés dans nos Eglises appartiennent pour la plupart à la génération de mai 1968. Est-ce la raison d'un certain malaise face à l'exercice de l'autorité ? Toujours est-il qu'on observe fréquemment l'une de ces dérives :
  - soit une réticence à assumer courageusement l'autorité, avec son lot de choix, de décisions et de confrontations
  - soit un manque de transparence, une tendance à la prise de pouvoir, voire à la manipulation.

Entre le trop et le trop peu, l'autorité méritait donc d'être examinée une fois de plus ! Ni ange ni démon, elle gagne à être gérée avec le plus de clarté possible.

Nous avons fait appel aux compétences de différentes disciplines, fort bien représentées par nos différents orateurs. Le lecteur attentif saura déceler ici ou là quelques divergences entre les contributeurs ; il saura surtout apprécier la richesse des différents éclairages. Car les auteurs parlent non seulement à partir de disciplines académiques distinctes, mais à partir de milieux ecclésiaux très variés : évangéliques et réformés, français et suisses.

Avec tous les participants au colloque, nous constatons que l'autorité est un service difficile et nous demandons au Seigneur sa sagesse et sa miséricorde pour ceux et celles qui l'exercent. ■

Hokhma 66/1997, pp. 3-17

POUVOIR ET AUTORITÉ DANS LES ÉGLISES ISSUES DE LA RÉFORME

par Gilbert VINCENT
professeur à la Faculté de Théologie Protestante, Université des Sciences Humaines de Strasbourg

Introduction : L'individualisme protestant : refus du pouvoir ou de l'autorité ?

« A chacun son système », pour reprendre le titre donné à mon exposé, paraît bien, à première vue, correspondre à ce qu'on observe au sein du protestantisme en fait d'organisation et de répartition des compétences et attributs du pouvoir. La formule « à chacun son système » est provocante et propre à susciter des réactions ambivalentes. D'un côté, en effet, face à des non-protestants (catholiques avant tout), on cherche à estomper les traces de l'image négative d'une tradition protestante qui n'aurait déboulonné le pouvoir de la papauté que pour mettre, à la place, un système de chefferies et le règne de petits chefs tirant à hue et à dia ; d'un autre côté, cependant, face en particulier aux autres protestants, on trouve une secrète satisfaction à se trouver incomparable ou à faire étalage de sa fidélité à un modèle dont la pureté proviendrait de sa conformité à des références scripturaires indiscutables.

Ce que l'ambivalence notée à l'instant manifeste, c'est une certaine oscillation, au sein du protestantisme, entre deux définitions de l'individualisme. L'une négative : l'individualisme se traduirait par une incapacité foncière à supporter l'autorité ; l'autre positive : il s'agirait du projet personnel d'assumer ses responsabilités et de l'aspiration à être reconnu comme sujet responsable. Sur la toile de fond de cet – ou de ces – individualisme(s) comment, alors que l'opposition au pouvoir clérical est inscrite au plus profond des mémoires protestantes, le **risque d'anarchie** se trouve-t-il conjuré ? Inversement, à supposer que ce risque soit conjuré, comment éviter de retomber sous la coupe de **pouvoirs nouveaux**, d'autant plus pesants qu'on ne pourra prétexter, pour s'y dérober, qu'on n'est pour rien dans leur mise en place ?

A partir de ces diverses manières de formuler une question – celle du rapport au pouvoir – qui pourrait recevoir d'autres expressions encore, on se trouve conduit à réfléchir sur les deux points suivants :

1) Y a-t-il, entre protestants, plus que ce plus petit commun dénominateur que représente le refus du pouvoir catholique romain – ou du moins de l'idée qu'on s'en fait ? Autrement dit, le protestantisme correspond-il à autre chose qu'à une sorte d'**ecclésiologie* négative**, dont il est facile d'imaginer qu'elle encourage l'esprit frondeur (individualisme négatif !), mais dont on voit mal comment elle pourrait, seule, inspirer quelque attachement que ce soit à la moindre forme d'organisation collective ?

2) A supposer, comme on est raisonnablement en droit de le faire à l'exemple des organisateurs de ce colloque (qui ont choisi de mettre l'accent sur l'exercice de l'autorité), que l'opposition historique des protestants au pouvoir romain réponde à des « raisons » susceptibles de nourrir des projets alternatifs constructifs, peut-on estimer que celles-ci valent encore aujourd'hui et sont assez fortes pour inspirer des manières d'être, de faire, de vouloir des relations, ecclésiales – entre soi –, et sociales – avec les autres –, non seulement originales mais encore et surtout exigeantes du point de vue de l'autorité ?

Avec la première question, on se trouve entraîné sur le terrain d'une sociologie historique. Avec la seconde, sur le terrain plus difficile d'une sociologie de l'éthique, et l'on est affronté très vite à la tâche difficile de préciser quel est l'endroit du refus du pouvoir. La réponse, il est vrai, paraît simple : l'endroit du refus du pouvoir, dira-t-on, c'est l'autorité ! Pourtant, si les choses étaient si simples, point ne serait besoin d'un colloque comme celui-ci pour en débattre ! Avant donc de revenir au premier point, plus historique, permettez-moi d'avancer quelques réflexions provisoires sur ce couple fameux du pouvoir et de l'autorité.

I. Pouvoir et autorité

a) Distinctions conceptuelles

On le sait peut-être, on a l'habitude, après Max Weber, de considérer que la distinction entre les deux notions repose sur le critère de la **légitimité** : l'autorité serait un pouvoir légitime ; plus précisément, un pouvoir tenu pour tel. Le critère de distinction mis en œuvre repose sur l'assentiment. Or, croit-on, ce faisant, éviter toute difficulté ? Nullement, dès lors que tout pouvoir ne manque pas de se prétendre légitime. D'autre part, il est assez notoire que les pouvoirs les plus efficaces et les plus redoutables sont précisément ceux qui disposent du plus de moyens pour forcer l'assentiment (cf. le fameux petit ouvrage : *De*

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 92-94.

la servitude volontaire, de La Boétie), voire pour faire oublier aux sujets asservis que leur consentement leur a été extorqué. Le critère subjectif du consentement n'est donc pas suffisant. Aussi convient-il de retenir une suggestion précieuse de H. Arendt (cf. *Qu'est-ce que l'autorité ?*, in : *La crise de la culture*) : l'autorité, ce n'est pas du pouvoir, assaisonné d'assentiment. Si ce n'était que cela, la différence du pouvoir et de l'autorité ne serait guère qu'une différence de degré dans la « comestibilité » du pouvoir. L'autorité ne serait qu'un pouvoir non brut, apprêté, cuisiné en quelque sorte. Selon H. Arendt, au contraire, la différence est pleinement conceptuelle car l'autorité diffère du pouvoir autant qu'une **relation coopérative** diffère d'une **relation compétitive**. Précisons cette différence en deux mots : alors que, quand le pouvoir est en jeu, plus il y a de pouvoir d'un côté, moins il y en a de l'autre, quand il s'agit d'autorité, la relation est bénéfique à chacun ; bien plus : à l'enseigne de l'autorité, la relation est établie en vue d'elle-même, en vue de la **qualité de l'être-ensemble**. On peut encore formuler ainsi les choses : le pouvoir correspond à un jeu à somme nulle – voire négative – ; en ce cas, quelle que soit la répartition du pouvoir entre ses différents détenteurs, son total est fixe ou, lorsqu'il y a confit d'intérêts, il diminue globalement. L'autorité, elle, correspond à un jeu à somme non nulle, voire positive : l'autorité ne s'exerce pas contre d'autres, mais pour eux, pour que croisse leur contribution à la prise des décisions qui importent à la vie d'un groupe. C'est ce qui se passe dans le dialogue coopératif, où l'objectif n'est pas d'avoir raison contre l'autre mais de contribuer à l'avènement d'une vérité dont la loi est celle du don et du partage (à l'instar de ce que raconte le récit de la multiplication des pains, qui procède de l'acte même de donner).

Le pouvoir se garde, se conquiert, se réserve. L'autorité se partage, et s'expose. Cette caractérisation phénoménologique permet d'apercevoir ceci, de grande importance pour notre thème : l'autorité n'est pas affaire de « personne » (comme on le suppose un peu trop vite quand on parle de charisme personnel), tandis que le pouvoir serait plutôt, ou surtout, affaire d'organisation, celle-ci étant conçue comme une machine à dominer. Or, j'en propose ici l'hypothèse, la tradition protestante n'incline que trop à opérer cette double assimilation. Ne suffit-il pas, souvent, de dénoncer et de chercher à secouer la lourdeur d'un appareil de pouvoir pour que cette fronde se prétende inspirée du noble souci de l'autorité ? Ce faisant, on confond institution **juste** et institution **minimale**. On oublie, du coup, qu'une institution minimale peut être injuste lorsqu'elle permet qu'on s'accommode de relations injustes sous prétexte de préserver ce qu'on tient pour le bien le plus précieux, à savoir la liberté. On se retrouve alors du côté de ceux qui, en politique, préconisent un Etat minimal, sans services publics ni redistribution. Un tel modèle, toutefois, ne se laisse pas transposer sur le plan ecclésiologique sans que de graves difficultés surgissent ; ne serait-ce que

parce que, même minimal, un Etat est censé exercer des fonctions de police et de défense militaire ; il est doté d'un appareil de défense et de répression qui révèle cruellement les limites de l'engagement commun des sociétaires au service de l'ensemble qu'ils forment.

D'autre part, n'oublions pas que le pouvoir n'est pas force pure, anonyme. Certaines des analyses de Crozier et Friedberg (in : *L'acteur et le système*) font bien apparaître qu'un des atouts du pouvoir consiste dans la capacité qu'a un « acteur » de se rendre imprévisible. S'il en est ainsi, l'autorité, elle, consiste en ce qu'un sujet consent à se rendre prévisible – donc à voir amoindri son éventuel capital de pouvoir – afin qu'advienne une relation où l'autre trouve sa place, symétrique et complémentaire de celle du sujet : la nature de l'autorité est d'être « participée ».

b) L'institution et ses règles

Ces premières notations appellent trois remarques. La première, c'est que la distinction proposée est de « raison », ou encore de nature **typologique**. Autorité et pouvoir désignent ainsi les deux pôles entre lesquels se situe toute relation. Ce serait en user de façon par trop idéaliste – ou angélique – que d'imaginer une relation entièrement et définitivement arrimée au pôle de l'autorité. Seconde remarque : l'autorité, dans la mesure où elle coïncide avec une certaine prévisibilité voulue du sujet le plus puissant, ne répugne aucunement à l'usage de règles. **Règles et procédures**, avant d'être dénoncées comme favorisant l'anonymat et le règne de la bureaucratie (deux adversaires dont les chrétiens ont raison de se méfier), demandent à être considérées comme tiers régulateur entre individus et entre groupes, que leur pente « naturelle » (?) entraîne vers des rapports mimétiques, faits d'amour et de haine mêlés, à supposer que la haine ne finisse pas par l'emporter. Troisième remarque : envisager l'autorité de façon « réaliste », c'est-à-dire comme un bien méritant qu'on s'engage pour lui, et qu'on déploie des moyens appropriés pour le produire et le conserver, cela pourrait impliquer qu'on se retienne de dénoncer l'ambition de pouvoir chez l'autre, oubliant ainsi qu'on en devient soi-même la proie alors même qu'on n'en possède pas, ou peu : car le pouvoir, avant qu'on ne le possède, il vous possède comme **l'obsession d'un manque**. Au pouvoir, plus encore qu'au diable, auquel D. de Rougemont songeait, s'applique la formule de cet auteur : sa plus grande ruse est de faire croire qu'il n'existe pas. Précisons : ou qu'il n'existe plus (par exemple parmi les chrétiens), ou qu'il n'existe qu'ailleurs (par exemple chez les catholiques...).

Prendre au sérieux le danger du pouvoir, dans et contre les relations humaines, alors même qu'on souscrit à l'autorité seule, cela engage donc très probablement à inventer des formules de **prudence** – notam-

ment au travers de règles procédurales prévoyant, entre autres, des méta-règles au sujet des procédures tenues pour normales de révision des règles en vigueur, ainsi qu'un organe veillant à la constitutionnalité des règles et de leurs applications (la constitutionnalité, c'est la congruence, établie de manière argumentative, entre règles et principes, tenus pour « transcendants », c'est-à-dire inappropriables par qui que ce soit, personne n'étant autorisé à prétendre que les principes parlent par sa bouche ou sont ce qu'il veut qu'ils soient). J'ai parlé de « formules de prudence » ; il convient de compléter : en vue de la **concorde**. En effet, en tant que formules prudentielles, les règles sont une manifestation de la sagesse pratique, dont la passion maniaque pour le règlement (ça arrive !) n'est qu'un dévoiement ; car, sans règles, la **confiance** ne règne que dans une population de saints. En dehors, c'est-à-dire parmi les humains, elle fait place, presque aussitôt, à la méfiance, si ce n'est aux manipulations d'un pouvoir visant à forcer la crédulité des assujettis pour passer à leurs yeux pour « bon » (l'histoire fourmille d'exemples de tyrans aspirant à une réputation de bonté, voulant sincèrement être aimés !). Concluons sur ce point : si les règles ne garantissent pas le règne de la confiance et de la concorde, du moins en sont-elles de précieuses conditions de possibilité, irremplaçables à ce titre.

II. Protestantisme et institutionnalisation d'un pouvoir minimal

a) Un ou des protestantisme(s) ?

J'en viens – enfin ! – au noyau de la question qui m'a été posée : qu'en est-il du protestantisme, sous le double rapport du pouvoir et de l'autorité ? Là encore, derrière une question simple, on a vite fait de découvrir plusieurs problèmes mêlés. Parmi lesquels ceux-ci, qu'il est utile de dissocier pour les aborder avec le plus de clarté possible. D'abord, le problème « du » protestantisme, traité comme un tout singulier, au moins grammaticalement, alors que l'observation, tant familière que savante, devrait, semble-t-il, inciter à mettre l'accent sur la diversité de ses choix axiologiques en matière de pouvoir et d'autorité, voire sur la diversité de ses traditions constitutives. On en vient de là au problème des différentes manières d'être protestant, de concevoir le protestantisme, son potentiel normatif et d'être prêt à se laisser orienter dans sa vie soit par des textes normatifs rigoureux, soit par des références qu'on sait être le fruit d'interprétations attendant elles-mêmes d'être reprises dans un processus interprétatif, soit des « exemples » puisés dans l'histoire ou dans son propre environnement, etc.

La question à traiter ressemblerait donc à ces meubles qui, une fois leur porte ouverte, révèlent une multiplicité de tiroirs à serrures et à contenus différents les uns des autres. Face à tant de tiroirs, je ne

suis sûr que d'une chose : je ne pourrai faire mieux qu'en entrouvrir certains et en inspecter superficiellement le contenu.

Pour ce qui est du protestantisme. Beaucoup d'entre nous serons prêts à l'accorder : il est **pluriel**. Nous accorderons nous pour autant sur la valeur à accorder à ce pluriel ? scandale pour les uns, richesse pour les autres ; expression de ce que l'individualisme peut produire de pire, penseront certains ; expression, au contraire, d'un individualisme de bon aloi selon d'autres… A travers ces jugements contrastés, il est facile de discerner une des grandes lignes de différenciation (mais non sans doute de démarcation) au sein du protestantisme, par rapport à laquelle on distingue habituellement un style **multitudiniste*** et un style **confessant***. Qu'on me permette deux ou trois notations à ce sujet. Je parle bien de « **styles** » : si l'on me suit, ceci sous-entend que la prédominance de l'un de ces styles au sein d'un groupe religieux, d'une paroisse ou d'un regroupement d'Eglises, n'empêche pas qu'on trouve des partisans de l'autre, qui forment une minorité nullement négligeable.

Comment en irait-il autrement, quand **le choix d'une Eglise** exprime parfois, sinon souvent, une façon d'entériner des choix faits par d'autres, en particulier les parents ou autres proches ? Il est de la logique des choix, on le sait, de s'effectuer autant **en dépit** de certaines caractéristiques de l'être choisi qu'**en raison** directe de ses traits positifs. Ainsi peut-on se trouver dans une Eglise multitudiniste, et pourtant préférer un style d'engagement confessant. L'inverse est également vrai et se vérifie dans des études de sociologie empirique, telle celle qui a porté sur les Conseillers de paroisse[1], même s'il paraît a priori plus difficile à concevoir : de par sa nature, en effet, le groupe multitudiniste, plus tolérant pour la diversité interne, admet en son sein l'expression de préférences pour l'autre style. Si pourtant, même au sein de groupes confessants, par nature plus unanimistes, une certaine diversité existe, c'est parce que le type d'Eglise correspondant incarne une **tradition** (donc une diversification interne inévitable) et que, d'autre part, les groupes religieux, aussi forte que soit leur identification à partir de références religieuses homogènes ou fortement interdépendantes, n'échappent pas à la condition commune de tout groupe, de quelque nature qu'il soit, dans une société moderne. Tout groupe, en effet, est constitué de gens qui, outre leur **appartenance** à ce groupe – aussi forte et signifiante soit-elle à leurs yeux –, appartiennent à d'autres groupes (professionnels, culturels, politiques, etc.). Pour qu'il n'en n'aille pas ainsi, il faudrait que le groupe en question constitue à lui seul une micro-société, capable d'auto-subsistance ; capable de se fermer à toute influence extérieure ; ce serait alors une « institution totale »

---

[1] Roland J. Campiche, François Baatard, Gilbert Vincent, Jean-Paul Willaime, *L'exercice du pouvoir dans le protestantisme*, Genève, Labor et Fides, 1990.

(au sens de E. Goffman) ou ce que, dans le langage usuel, on appelle une « secte ».

b) Dialectique de la tradition et styles protestants

Tradition et multi-appartenance sont deux réalités auxquelles, en même temps qu'au style – et afin de mieux préciser la portée de ce dernier concept – il convient de prêter attention.

Contrairement à ce qu'imaginent les traditionalistes, une tradition ne désigne pas une somme de traits invariants. Outre que, souvent, les traditions qu'aiment à invoquer les amateurs d'identités groupales fortes, quasi exclusives, sont de création récente (XIX[e] et XX[e] siècles), notons que, lorsqu'elles traversent les siècles, c'est que ceux qui s'en réclament ont réussi à leur donner sens dans des contextes nouveaux. Si une tradition était à prendre ou à laisser, elle serait plus souvent abandonnée, ou muséographiée ou momifiée qu'acceptée. Si elle est acceptée, c'est en raison d'une dialectique constitutive, d'un double mouvement : par une tradition, aux yeux des intéressés, du sens est donné à leur environnement. En retour, certaines caractéristiques (en particulier des valeurs nouvelles telles la tolérance ou, aujourd'hui, le respect de la nature…) de cet environnement incitent les défenseurs d'une tradition à montrer que celle-ci est compatible avec celles-là. Il s'agit d'une lecture à double sens : nous lisons une tradition autant que nous nous lisons en elle, nous et notre époque. Nous interprétons une tradition autant que nous nous interprétons grâce à elle. Si la tradition confère du sens à nos vies, c'est que nous ne cessons d'inventer son sens, condition pour qu'elle reste vivante, pour qu'elle ne soit pas mortifère.

Face à ces deux mouvements, on pourrait dire que chacun des deux styles précédemment évoqués tend à mettre l'accent sur un mouvement seul, au détriment de l'autre. Les confessants soulignent l'indisponibilité du sens, ou son invariance : une manière d'affirmer qu'il existe avant nous, hors de nos prises. Si cette accentuation chasse complètement le sentiment que l'autre mouvement pourrait avoir quelque raison d'être, le **fondamentalisme*** menace, et avec lui l'oubli que nous sommes en principe les destinataires du sens ; ce qui implique que nous soyons capables de nous l'approprier. De leur côté, les multitudinistes soulignent que le prix de l'interprétation – condition de toute « actualisation » du sens le plus objectif – est l'indépassable diversité des interprétations, conséquence elle-même du fait que les interprètes, et les lecteurs déjà, sont des sujets singuliers, peu ou prou irremplaçables. Mais, là encore, si cette accentuation amène à oublier l'autre, l'excès **libéral** menace ; excès qui, au pire, aboutit à traiter les textes de référence comme un prétexte. Dans les deux cas, aux extrêmes, disparaît la dialectique, la tension entre deux conceptions qu'il convient de défendre ensemble : le sens a l'objectivité d'un texte, d'une part ; il alimente la vie « subjective »

des individus et des groupes, d'autre part. C'est cette tension qui définit, en principe, la définition protestante du rapport à la « Parole ». L'originalité du protestantisme, en effet, consiste à la fois à refuser de tenir le sens pour tellement éloigné qu'il faudrait qu'un magistère s'en fasse le porte-parole attitré pour le mettre à notre portée et à soutenir qu'on n'a pas le droit, sous couvert d'appropriation, de considérer – comme ceux qu'ils dénonçaient comme des « illuministes* » – que nos interprétations sont spontanément accordées au sens textuel. En d'autres termes, on peut dire que, d'un point de vue protestant, une parole sans distance (la distance étant condition d'une relation respectueuse de chacun de ses pôles), n'est plus une parole mais un simple prétexte ou, à l'inverse, un fétiche. Dans les deux cas, l'autorité de la parole disparaît en même temps que la responsabilité de son lecteur-auditeur. Au milieu des ruines du double rapport vivant, du texte au lecteur et du lecteur au texte (rapport dialogique), ne subsistent plus alors que deux instances antagoniques se disputant le pouvoir : l'instance d'une lettre absolutisée, d'une part ; l'instance du lecteur délié du devoir de rendre raison de ses choix interprétatifs, d'autre part.

De telles observations, mitoyennes entre l'herméneutique* philosophique et la théologie, ont-elles une portée ecclésiologique ? Sans nul doute, si l'on a eu raison, ainsi qu'on vient de le faire, de parler d'« autorité de la parole » et de comprendre celle-ci à partir de la référence éthique au dialogisme. S'il est justifié de définir comme précédemment le concept de « tradition » et s'il est tout aussi raisonnable de ne pas opposer deux styles protestants comme s'il s'agissait de réalités contradictoires (il faudrait au contraire les tenir pour des complémentaires au sein d'un couple de vections et de tensions), alors il n'est pas exagéré, pas arbitraire, de parler d'une tradition protestante. Et le faire ne serait pas céder à un penchant immodéré et suspect pour la synthèse accommodante.

c) Le modèle de l'ecclésiologie de 1559

Dans le domaine de l'ecclésiologie, cette tradition (avec, j'y insiste, sa polarité stylistique constitutive) est manifeste. Ses motifs essentiels sont ceux qui, déjà, inspirent la première Discipline de 1559. Comme l'ont souligné plusieurs travaux de B. Roussel, une des marques de l'originalité de cette dernière (il en va ici comme souvent dans le cas de références fondatrices) : aucun document existant ne permet de l'identifier avec exactitude. Il faut la reconstituer à partir de rédactions multiples. L'absence de codification écrite n'attesterait-elle pas cette sagesse prudentielle précédemment évoquée, et donc le souci de **l'adaptabilité** du modèle adopté ?

Sans entrer dans trop de détails, rappelons que le premier Synode a pris grand soin d'éviter que ne soient réintroduites entre les nouvelles

Eglises de la Réforme des relations de suprématie au profit de telle ou telle d'entre elles. Aussi le choix de Paris, pour le premier Synode, n'est-il lié qu'à des raisons de commodité de rassemblement. Dans le même esprit, on a voulu éviter qu'un pouvoir concentré prenne corps, pouvoir « personnel » ou pouvoir hiérarchique : le **modérateur** est au service du synode, et son autorité ne s'étend pas à la durée séparant deux synodes. Le modèle adopté est donc celui de la **conciliarité*** et, en fixant la composition du synode ainsi que sa périodicité, les **règles** adoptées expriment, indirectement, que nul n'a pouvoir sur le synode en se réservant le privilège de le convoquer (ou non). L'organisation est bien, dès l'origine, **presbytéro-synodale***. L'égalité affirmée entre les multiples congrégations ne signifie pas que chacune, à la limite, pourrait se suffire à elle-même : il ne s'agit pas d'individus collectifs dont chacun pourrait imaginer pouvoir se passer des autres ; il s'agit plutôt de l'égalité sur la base de laquelle peut exister, entre sujets collectifs d'égale dignité, une **participation égale à l'autorité** décisionnelle (en particulier en matière doctrinale).

On sait aussi que, dès le début, on était très attaché à éviter toute résurgence du cléricalisme (qu'on peut définir comme la domination exercée par une classe particulière d'agents sur l'ensemble du peuple de l'Eglise). Les premiers Réformés, précisément, s'accordent pour ne reconnaître dans l'Eglise que des distinctions fonctionnelles et pour refuser que des différences hiérarchiques leur correspondent. Autrement dit, la diversité des fonctions et des rôles ne saurait servir de prétexte à une pluralité d'ordres. **L'ordre** se dit au singulier ; il est coextensif à une Eglise « bien dressée ». C'est l'ordre qui règne dans une communauté fidèle à sa vocation (recevoir et faire entendre toujours à nouveau un message de vérité). C'est dire qu'est devenue caduque la grande division entre « ordre clérical » et non-ordre laïc avec, entre l'un et l'autre, une multiplicité de statuts intermédiaires correspondant à autant d'étapes dans un cursus défini par rapport à une norme d'excellence, la prêtrise (supposée entretenir un commerce privilégié avec le Christ du fait du pouvoir extra-ordinaire de célébration de la messe et d'opération du « mystère » de la transsubstantiation*).

Le pasteur n'est pas un prêtre ; car, tandis que l'être de ce dernier incarne en quelque sorte le pouvoir – sacré – présupposé par l'opération de la messe, le faire du premier est, en principe, étroitement circonscrit par l'acte, somme toute commun, ou exotérique*, de l'écoute d'une Parole adressée à tous ; d'une Parole à laquelle – contrairement à la messe et à la « coupe du sang du Christ » – tous ont accès dès lors qu'ils ont appris à lire le texte biblique.

Le pasteur, aux yeux des premières communautés, a d'autant moins de titres à faire valoir pour se distinguer des laïcs que l'on garde le souvenir de la manière dont maintes Eglises locales se sont formées, à l'initiative de simples croyants, simplement animés de leur zèle pour

l'Evangile, au service duquel ils mettaient leur compétence à lire/interpréter et, sans doute aussi, à organiser des relations sociales. Ainsi s'explique-t-on que la fonction de **diacre** ait été reconnue et investie non seulement de tâches diaconales mais encore de tâches enseignantes et catéchétiques.

Rappelons encore l'existence de cette pièce maîtresse qu'est le « **Consistoire** » – le Conseil des Anciens – et l'accentuation du rôle des laïcs dans la nomination des pasteurs, destinée à prévenir les dérives bureaucratiques auxquelles peut donner lieu ce genre de pratique. Ajoutons que ce modèle est probablement plus « **aristocratique** » que « démocratique », dans la mesure où le « peuple », en assemblée, est plus appelé à ratifier les choix qu'on lui propose qu'à les élaborer. Malgré les intentions clairement démocratiques d'un Morély, la référence au « peuple » ne donne lieu à aucune pratique basiste ou auto-gestionnaire.

III. Le modèle et ses variations : formes typiques de résurgence du pouvoir et de résistance au pouvoir

a) Formes historiques « classiques »

Ayant rappelé les grands traits du modèle constitutif du protestantisme, reste à examiner ce qu'il est devenu à travers le temps. Pour comprendre certaines de ses modifications, il convient de noter ce qui suit :

1) Non catholique d'intention, le modèle mis en œuvre le sera dans un contexte de plus en plus marqué par la concurrence interconfessionnelle. Si bien que certains seront entraînés dans une interprétation anti-catholique (démocratique et congrégationaliste*) qui, à son tour, suscitera ce qu'on pourrait appeler des réactions crypto-catholiques, motivées par la peur de la désorganisation anarchique, de la « dissipation » de l'Eglise. N'en soyons pas autrement surpris : dans tout conflit intense, **l'anti-modèle** de l'adversaire reste fascinant et on lui emprunte parfois plus qu'on ne croit, ne serait-ce que parce qu'on ne veut pas paraître moins capable que lui d'apporter des réponses aux problèmes tels qu'il contribue à les définir (songeons au problème de l'inconstance doctrinale soulevé par un Bossuet...). Cette pression jouera souvent dans le sens d'une **re-cléricalisation** du rôle du pasteur ; évolution d'autant plus facile que ce dernier a, par rapport aux laïcs, l'avantage d'être un « permanent ».

2) Du temps des Réformateurs déjà, un autre adversaire est bien vite apparu redoutable. C'est l'adversaire **anabaptiste***, issu des rangs protestants eux-mêmes, accusé de détruire l'édifice juridique et institutionnel des cités en lequel les Réformateurs voyaient, eux, l'expression

du maintien par la Providence divine du minimum d'ordre nécessaire à l'établissement de relations civiles. Cet adversaire, à tort ou à raison, a souvent été assimilé à l'« illuminisme», c'est-à-dire à une façon de refuser l'existence de critères « objectifs » du vrai et du bien à partir desquels on devrait faire la différence entre préférences subjectives justifiées et préférences illégitimes. Au fond, avec l'illuminisme, les Réformateurs sont confrontés au même problème que nous, aujourd'hui, lorsque nous refusons que la référence à une vérité commune disparaisse au profit de l'affirmation que tous les choix sont bons dès lors qu'ils sont « authentiques ». Or on ne peut oublier que, parmi les moyens de disqualifier un adversaire, autrefois comme aujourd'hui, l'accusation d'immoralisme figure en bonne place. C'est pourquoi les Réformateurs ont été tout particulièrement soucieux, face aux critiques catholiques, de prouver qu'ils n'avaient rien à voir avec anabaptistes et illuministes, accusés de provoquer désordre moral et chaos social du fait de leur refus de toute règle instituée. Le protestantisme, du coup, n'aura de cesse de faire la preuve de sa propre **respectibilité sociale**. Il en est souvent résulté un certain penchant légaliste qui, dans certaines conjonctures, a pu se confondre avec des attitudes conformistes et conservatrices. C'est ainsi que, au XVIIe siècle, oubliant les engagements radicaux des premiers monarchomaques – parmi lesquels Th. de Bèze, un des premiers théoriciens modernes de la désobéissance civile – de nombreux protestants français afficheront leur fidélité au Roi « très catholique » et préféreront subir les persécutions plutôt que de passer pour séditieux. C'est ainsi encore que, au XIXe siècle, principalement dans le camp des « libéraux », on soutiendra, dans l'Eglise comme dans la vie politique, des conceptions qui, bien que « parlementaires » quant à la forme, reviennent à réserver l'exercice du pouvoir aux personnes « de condition » : le très protestant Guizot, homme de gouvernement, sera un des plus vigoureux théoriciens du régime censitaire et poussera jusqu'au bout les tendances oligarchiques présentes dans les premières formes d'organisation ecclésiale.

3) En même temps, contre la fièvre « illuministe» (qui coïncide d'ordinaire avec des périodes de crise sociale, propices à l'activation d'attentes messianiques et de projets utopiques), on sera tenté de mettre l'accent sur la **responsabilité doctrinale** réservée à des pasteurs dûment formés et exercés à ne pas confondre n'importe quelle interprétation « personnelle » avec le sens de l'Ecriture. Le sens, de plus en plus, sera compris, formellement, comme requérant diverses précautions et médiations (celle de la confession de foi, d'abord, garante d'orthodoxie ; celle, ensuite, à l'ère du libéralisme, de la recherche scientifique...). Les pasteurs deviennent alors des **spécialistes** du texte. Or, lorsque des voix s'élèveront là contre, elles confondront souvent dans une même critique pouvoir pastoral et mise à distance (herméneutique) du texte contre toute appropriation immédiate de son sens.

4) Dernière remarque enfin, étroitement liée à ce qui précède : contre ce double risque de « distance », la parade la mieux connue, sinon la plus fréquente, sera celle du **piétisme** : souligner l'accessibilité de Dieu dans la foi (selon une anthropologie situant celle-ci plus près du cœur ou du sentiment que de la raison) est une manière de réaffirmer **l'égalité de tous** et l'équidistance de tous par rapport au clair foyer de l'Evangile annoncé et vécu au quotidien. A son tour pourtant cette nouvelle accentuation, destinée à conjurer le risque du pouvoir, reste exposée à ce même risque. Il est vrai qu'on peut facilement croire que, devenu coextensif au groupe croyant, le pouvoir a disparu. Il n'en n'est rien cependant, et le pouvoir de tous sur chacun (cf. les analyses anciennes d'un Tocqueville, in *De la démocratie en Amérique*, à propos de la vie religieuse aux Etats-Unis) peut malheureusement conduire au pire des conformismes, celui de l'orthopraxie* n'étant pas moins redoutable que celui de l'orthodoxie.

b) Polarités théologiques et éthiques d'hier et d'aujourd'hui

Pouvoir pastoral – pouvoir oligarchique – pouvoir de l'assemblée : le protestantisme a connu et connaît probablement encore ces diverses accentuations/inflexions d'un modèle commun dont le statut est celui d'un invariant très peu stable : cas bien connu de **l'invariance par variations**, chacune de celles-ci se donnant comme le correctif d'autres variantes et risquant à son tour de durcir la forme que prend sa préférence ecclésiologique : le chemin de la fidélité à des principes est rarement rectiligne, et ce qu'on considère comme application de principes est plus dépendant qu'on n'imagine de la critique des écarts imputés aux autres. A défaut d'une improbable formule de concorde, ne pourrait-on pas au moins reconnaître que le pouvoir suit de près, masqué, l'affirmation que l'on détient la formule de la bonne organisation ecclésiale ? Reconnaître cela, ce serait reconnaître que toute compréhension est sous-tendue de débats somme toute normaux. Refuser l'étoffe des débats – voire des **conflits** – dont sont faites nos préférences ne peut que conduire à la défense **unilatérale** de celles-ci. Or on ne se préserve de cet exclusivisme qu'en exerçant équitablement la critique contre les autres et contre soi ; c'est ainsi que l'on donne à **l'autorité** chance d'advenir au sein de l'*ecclesia*, en tant que l'indisponible qui nous déloge de nos prétentions à détenir exclusivement le pouvoir.

N'est-ce pas le moment de rappeler que la dénonciation du pouvoir chez les papistes a pu contribuer largement à un certain aveuglement protestant sur les formes que celui-ci prend au sein même de la tradition protestante ? Si l'histoire, en particulier le conflit entre libéraux et évangéliques au XIX[e] siècle, peut nous enseigner quelque chose, c'est bien que, parallèlement à **la conformité « au siècle »** dont les libéraux ont été accusés par leurs adversaires – lesquels ont bien su

voir le danger encouru par une Eglise dépendante de l'Etat et où le « pouvoir » serait exercé par une élite reflétant les caractéristiques socio-professionelles et culturelles des groupes en position de dominance au sein de la société globale -, il existe, au sein de groupes religieux qui confondent trop vite la pureté interne avec la fermeture groupale, un **hyper-conformisme de groupe** étouffant. Avec l'hyper-conformisme, l'autorité disparaît, en même temps que la liberté dont les enfants de Dieu sont appelés à user.

Le poids de la **notabilité** se fait moins sentir aujourd'hui qu'il y a un siècle parmi les Eglises multitudinistes. Du moins faudrait-il préciser : en France. Car, et ce fut un objet d'étonnement lors de l'enquête franco-suisse sur l'exercice du pouvoir, les choses sont sensiblement différentes chez nos voisins suisses : d'un type d'Eglise à un autre dans un même pays (par exemple entre E.R.F. et E.R.E.I.), les différences peuvent être moindres que, par exemple, entre E.R.F. et telle ou telle Eglise cantonale – surtout s'il s'agit d'une Eglise d'Etat, comme c'est le cas de l'Eglise Réformée Vaudoise. Compte tenu de certaines données d'observation, peut-on considérer que l'expression d'« Eglise multitudiniste » est tout à fait pertinente, dans le cas du protestantisme français du moins ? On peut en douter et préférer, du point de vue de sa pertinence descriptive, recourir au modèle imaginé par un Bucer : celui d'**ecclésioles** regroupant les chrétiens les plus engagés au sein des Eglises ; des chrétiens qui, toutefois, ne formeraient pas une micro société de « purs » et consentiraient donc à ce que les Eglises aient des **frontières poreuses** et, surtout, **ouvertes**.

Diverses études l'ont montré : les Conseillers presbytéraux sont surtout choisis en fonction de critères proprement « religieux ». Ils répugnent à exercer un « pouvoir », même du type de celui qu'exerce normalement le Conseil d'Administration d'une association. Ce qu'ils recherchent, majoritairement, c'est l'établissement de **relations horizontales** inspirées d'un esprit de fraternité et d'entraide. Sur ces points, on observe peu de différences tranchées entre Eglises multitudinistes et Eglises confessantes (l'Eglise de la Confession d'Augsbourg d'Alsace-Moselle, les Luthériens de Paris, l'Eglise Réformée de France relevant plutôt du premier type, les Eglises Réformées Evangéliques Indépendantes plutôt du second) ; entre ces divers groupements d'Eglises, les différences ne sont que de degré.

Souvent, du coup, les Conseillers répugnent à l'exercice d'un **magistère**, partagés qu'ils sont entre le sentiment qu'un témoignage public est parfois nécessaire et la crainte que, à travers des déclarations publiques, ils ne se posent en donneurs de leçons. Ce dernier scrupule correspond à ce qu'il est devenu habituel, après Max Weber, d'appeler « éthique de responsabilité », caractérisée par le souci d'éviter une action, fût-elle inspirée des meilleures intentions, dès lors que ses conséquences négatives peuvent paraître trop importantes. On retrouve des traits de

cette éthique de responsabilité dans, par exemple, l'hésitation à organiser des campagnes d'évangélisation spectaculaires (dont on redoute qu'elles n'alimentent chez leurs adversaires la critique de visées conquérantes et de pratiques manipulatrices) ou dans la décision d'apporter un soutien conditionnel aux projets de libéralisation de l'avortement (à partir de l'argument que, en préférant l'interdiction, on empêche un mal au prix d'un mal plus grand encore). Sur les mêmes sujets, certains font d'autres choix, on le sait ; ces choix relèvent alors d'une « éthique de conviction », qui correspond à l'intention de ne pas transiger avec les principes auxquels on tient, quelles qu'en soient les conséquences. On admet généralement, chez les sociologues, qu'il y a un parallélisme assez net entre type d'éthique et type d'église, que l'éthique de responsabilité se rencontre surtout parmi les membres des églises multitudinistes tandis que l'éthique de conviction serait surtout le fait des membres des églises confessantes. Sans mettre en cause l'affirmation d'un tel parallélisme, on doit souligner qu'elle vaut ce que valent les relevés de fréquence statistique. Il ne faudrait donc pas transformer le constat en loi. De fait, trop nombreuses sont les exceptions pour qu'on oublie que, qu'on parle de type d'éthique ou de type d'église, il s'agit chaque fois d'une simplification qui indique une grande tendance mais ne doit pas faire négliger l'existence de minorités plus ou moins actives, plus ou moins contestataires au sein des groupes toujours plus composites qu'on ne se plaît à le croire. Déjà, comme on l'a suggéré, les intersections sont importantes entre types d'églises puisque, d'une part, les églises les plus confessantes, attentives à privilégier l'adhésion mûrement réfléchie au groupe et l'exercice commun de la responsabilité, sont souvent amenées à se doter de règles et d'organes exécutifs spécifiques, d'autre part, les églises multitudinistes sont préoccupées de susciter et d'entretenir l'existence de « noyaux » de fidèles engagés. Les mêmes évolutions croisées s'observeraient dans le domaine des options éthiques, si bien qu'on pourrait dire que s'esquisse une sorte de conception commune, autour de l'idée que le refus d'un pouvoir magistériel d'imposer des normes n'est pas nécessairement le symptôme de la dilution de toute conviction éthico-religieuse, mais la traduction de cette conviction de base : l'Eglise devrait être l'espace d'un éveil à la liberté et à la responsabilité ; elle devrait moins édicter et prescrire, qu'énoncer, en référence à l'Evangile, les valeurs – d'hospitalité, de justice, de partage – sans lesquelles **le sens de l'humain** se perd. De fait, plusieurs de nos enquêtes l'ont montré, les choix éthiques de la plupart des membres des églises protestantes se ressemblent au moins en ceci : ils mettent au premier plan la référence à la réconciliation ; une référence riche aussi bien de connotations spirituelles et théologiques que d'implications éthiques et qui semble impliquer, de la part de ceux qui lui accordent de l'importance, la reconnaissance qu'aucun choix moral ne peut se prévaloir d'une connaissance parfaite des jugements de Dieu.

Pouvoir et autorité, monde et Eglise : disjonction ou conjonction ?

Dans la perspective des questions précédemment abordées, la question de la nature et de la portée de la distinction doctrinale entre providence et prédestination mériterait un examen tout spécial. C'est en effet sur cette base que se sont souvent édifiés et justifiés les **deux pouvoirs** – plus souvent concurrents que complémentaires – de l'Etat et de l'Eglise. Dire l'humanité de Dieu, aujourd'hui, n'implique-t-il pas que les chrétiens et les Eglises soient attentifs aux risques majeurs d'in-humanité, par rapport auxquels certains manquements dénoncés par les majorités morales sont bien véniels ? Les Eglises ne peuvent prétendre, mieux que les « autorités publiques », savoir **comment** instaurer une société juste à l'image du Royaume. Du moins devraient-elles rappeler **à quoi** devrait ressembler une telle société et, ainsi, s'inscrire en faux contre la résignation, parfois consacrée par une doctrine du péché un peu « courte ». Cette doctrine a contribué à renforcer, dans le protestantisme, un **moralisme de « purs »** consacrant une conception individualiste du salut et oubliant la grande tradition prophétique. Une tradition selon laquelle la véritable « sainteté » consiste à vivre pour autrui (la veuve, l'orphelin, l'étranger) et à faire servir les institutions dans le **sens de la justice**, de la liberté et de la dignité : à l'exemple de Jésus lorsqu'il restaure le sens du sabbat, sens de l'institutionnalisation continuée d'une commune humanité. **Institution** et règles de coexistence (ce qu'on avait autrefois tendance à mettre du côté des affaires régies par la providence) ne sont pas fatalement la proie du démon du pouvoir ; elles peuvent être l'espace de manifestation d'une **autorité** authentique, pourvu qu'on ne les méprise pas au nom d'une conception tranchante du salut et de la prédestination. **Le négatif du pouvoir n'est pas du seul côté du « monde » ni le positif de l'autorité du seul côté de l'Eglise**. Une telle répartition, qui favorise l'escapisme, a trop souvent reçu l'aval doctrinal de la distinction faite entre providence (le moindre mal du pouvoir toléré par Dieu pour éviter le pire mal du désordre) et prédestination (donnant entrée dans une Société dans laquelle la présence du Christ serait incompatible avec tout phénomène de pouvoir). Lorsqu'ils expriment leurs réticences à l'égard de ce genre d'élaboration doctrinale, les Conseillers n'indiquent-ils pas que l'Eglise reste à leurs yeux une **société humaine** (où le phénomène du pouvoir n'a pas magiquement disparu) et que la société n'est pas, selon eux, abandonnée à des logiques de domination et de puissances, incapable de retirer quelque bénéfice que ce soit d'une critique du pouvoir au nom de l'autorité ? ■

Ḥokhma 66/1997, pp. 18-27

par Frédéric de CONINCK
sociologue, Paris

QUE SIGNIFIE EXERCER L'AUTORITÉ ?

UNE LECTURE SOCIOLOGIQUE DE L'AUTORITÉ

On essaye, bien souvent, de contourner la question gênante du pouvoir dans l'Eglise en tournant autour des mots. On oppose ainsi volontiers le mauvais pouvoir à la bonne autorité. Quelques-unes des contributions de ce colloque recourent à cette opposition. Je ne nie pas leur pertinence mais, pour ma part, je préfère m'en tenir à une réflexion sur le pouvoir et parler d'abus de pouvoir, ou de pouvoir mesuré, plutôt que de recourir à une distinction sémantique tranchée, qui laisserait entendre qu'on serait dans deux ordres de phénomènes différents. Quand on exerce une autorité, on exerce en même temps un pouvoir. Bien souvent l'autorité n'est qu'un euphémisme pour désigner un pouvoir qui n'ose pas dire son nom. Le pouvoir est partout. Pour moi, la question décisive n'est pas celle de la présence ou de l'absence de pouvoir, mais celle de l'équilibre entre des pouvoirs différents, et de la circulation des pouvoirs. Le problème survient lorsque le pouvoir s'arrête durablement sur une seule tête.

Je pense que le pouvoir peut se partager en circulant d'un individu à l'autre, ou d'une institution à l'autre, et qu'il peut aussi se partager en répartissant des domaines d'exercice du pouvoir. De fait, il faut distinguer entre différentes formes de pouvoir. Il existe un pouvoir politique, pouvoir énorme d'un certain point de vue, mais pouvoir fragile dans les démocraties modernes, puisque l'élu est sans cesse sous la menace d'une non-réélection. On peut parler, également, de pouvoir culturel : tel créateur façonne les goûts de ses contemporains ; tel producteur de cinéma vend ses films dans le monde entier ; tel géant de l'agro-alimentaire commercialise des boissons autour du globe. Proche du pouvoir culturel se tient le pouvoir idéologique : un groupe social construit des

représentations des êtres et des choses qui finissent par être partagées par une grande masse de gens. Le pouvoir religieux est de cet ordre : un chef de secte entraîne des adeptes et, si son pouvoir s'étend, il dure dans le temps et finit par recruter dans le monde entier. On a ainsi le pouvoir de faire croire aux autres telle ou telle chose. Le pouvoir économique est beaucoup plus direct et beaucoup plus brutal. Celui qui a de l'argent peut s'acheter des biens qu'un autre n'aura pas les moyens de s'offrir. Une personne bridée par sa famille, qui ne lui laisse pas faire les choix qu'elle veut, parlera, pour sa part, de pouvoir familial. Le pouvoir de police, ou le pouvoir judiciaire, est l'autorisation, confiée à certains corps de fonctionnaires, d'exercer une contrainte par corps sur qui ils veulent. Mais cette autorisation est elle-même bornée par la loi, et on peut lui opposer un contre-pouvoir et porter plainte en cas de bavure. Un ressort puissant de la vie démocratique est, précisément, de séparer les pouvoirs pour limiter les risques de dictature. On sépare ainsi pouvoir législatif et pouvoir exécutif, pouvoir politique et pouvoir judiciaire.

Pour nous repérer dans cette forêt vierge de pouvoirs croisés qui exercent, chacun, leur autorité sur un mode différent, je propose d'en revenir à la grande typologie de Max Weber qui distingue plusieurs modes d'exercice du pouvoir. Cela nous permettra de classer les situations et de voir plus clair dans les situations, celles de la vie d'Eglise notamment.

I. Quatre grands types de légitimité

L'idée de base de Max Weber[1] est qu'un pouvoir ne peut tenir sur la durée que parce qu'il est considéré (à tort ou à raison) comme légitime par ceux qu'il concerne. Mais cette légitimité elle-même peut être construite de multiples manières.

I.1. La légitimité traditionnelle

Le premier type de légitimation d'un pouvoir s'ancre dans la tradition : « *Je vous ordonne de faire ceci car cela s'est toujours fait* ». Ce mode est très répandu dans l'Antiquité. On le trouve exacerbé dans le culte des morts ou des ancêtres. Partout où on le voit à l'œuvre, ce culte vise à renforcer le pouvoir des anciens, de ceux qui connaissent mieux que les autres toutes les nuances de la tradition. Les ancêtres sont censés parler, aujourd'hui encore, et affliger de malédictions affreuses

[1] On trouve la présentation la plus systématique de ces quatre modes de légitimité dans : Max Weber, *Economie et Société*, trad. franç., Plon, 1971 (il existe désormais une édition de poche).

ceux qui transgressent les bonnes manières de faire. On notera que l'Ancien Testament a toujours violemment critiqué ce culte des morts[2]. De fait, l'Ancien Testament s'est toujours élevé contre les situations trop verrouillées, n'hésitant pas à mettre en avant de jeunes hommes, ou des cadets de famille, bref, des personnes atypiques dans un monde traditionnel.

Dans l'Eglise, la légitimité traditionnelle visera la conservation d'un dépôt de traditions et d'interprétations. On aimera chanter, dimanche après dimanche, le même style de cantiques. L'ordre du culte sera rarement bousculé. Les membres devront adopter un style vestimentaire classique. On prônera le respect littéral des commandements bibliques sans chercher ni à les comprendre ni à les actualiser[3].

Ce type de légitimation donne lieu à quelques types de conflits spécifiques. Il y a, d'abord, le conflit entre générations. Les anciens s'opposent aux modernes. Les anciens accusent les modernes de trahison ; les modernes accusent les anciens de sclérose. Mais la contestation la plus forte est une contestation herméneutique*. La tradition s'interprète, et on peut prétendre être le véritable héritier des pères fondateurs. Jésus usera de cet argument contre les pharisiens : vous prétendez, dira-t-il, être les héritiers de la tradition de vos pères mais, en vérité, vous la trahissez, et c'est moi qui accomplis la loi et les prophètes. Les réformateurs reprendront ce type de rhétorique : par le retour au texte du Nouveau Testament, ils se réclameront de la vraie fidélité aux origines du christianisme. Ils se présenteront comme plus traditionnels que la dite tradition de l'Eglise.

I.2. La légitimité charismatique

Nous pouvons acquiescer à une injonction par un acte d'abandon à l'égard de la personne d'un leader qui nous subjugue. C'est ce qu'on appelle la légitimité charismatique[4]. Qui peut nous subjuguer ainsi ?

---

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 92-94.

[2] A côté de ce que nous disons quant au culte des morts, il y a d'autres raisons à cet interdit dans l'Ancien Testament. Nous ne retenons ici que l'aspect lié à la légitimation du pouvoir des ancêtres.

[3] Il ne faut pas confondre la relecture attentive d'une tradition pour en tirer le meilleur parti, et le respect d'une tradition au seul motif qu'elle est, justement, la tradition. Il s'agit de deux approches très différentes l'une de l'autre.

[4] Le mot n'a pas, ici, le même sens que dans le mouvement dit « charismatique ». On dit de quelqu'un qu'il a du « charisme », pour dire qu'il a du charme, de l'attrait. C'est différent de dire qu'il a un charisme, au sens d'un don de l'Esprit. Cela dit, dans certains cas, les dons spirituels peuvent servir à exercer une autorité charismatique : un sens peut déborder sur l'autre.

Un leader politique qui en impose par sa personne, par exemple. Hitler, de Gaulle ou Tapie ont montré l'actualité de ce fonctionnement social basé sur la séduction.

Dans l'Eglise, une personne peut s'imposer grâce à ses dons de guérison, ou grâce à son bagout, à son charme, à sa personnalité. On fait des leaders des héros. Paul critique, en 1 Corinthiens, une logique des cliques qui traversait l'Eglise. Chacun se rangeait sous la bannière de son héros. Tel aimait Paul, tel Céphas, tel Apollos. Dans le cadre de cette légitimité, on s'identifie au leader qui nous emballe.

Cela produit, ici aussi, des conflits typiques. L'adoration des militants peut basculer soudainement, et le détachement succède brutalement à l'attachement. Le héros qui perd à la guerre voit ses lieutenants l'abandonner. La foule brûle ce qu'elle a adoré. La foule, toute prête à faire de Jésus un roi, l'abandonne sitôt qu'il est emprisonné. Le leader charismatique doit enchanter à chaque instant, par son bagout et son succès, sinon le roi est nu et tout se dégonfle instantanément.

I.3. La légitimité rationnelle par rapport à une éthique

Dans le cadre des deux premiers types de légitimité, les ordres ne se discutent pas vraiment : on obéit. Tout au plus peut-on discuter de l'interprétation de la tradition. Mais, dans la plupart des cas, tout va sans dire, et cela va d'autant mieux que cela va sans dire. A l'inverse, dans le cadre des légitimités dites rationnelles, les décisions se discutent. On justifie, par exemple, son comportement en le référant rationnellement à une éthique partagée. L'éthique elle-même ne se discute pas, on considère qu'elle fait l'objet d'un consensus. On use alors d'une argumentation rationnelle par rapport à cette éthique.

Cela peut prendre plusieurs formes. Un groupe peut, par sa pression de conformité, sommer chacun de ses membres de respecter son code interne de bonnes manières. Il serait ainsi plutôt mal vu d'émailler une prédication de termes grossiers. Chaque groupe définit ce qui se fait et ce qui ne se fait pas, et il veillera à rappeler aux déviants les limites qu'ils ne doivent pas franchir. La plupart des sociétés développées d'aujourd'hui ont admis, dans un autre registre, la nécessité de recourir à des commissions d'éthique pour leur permettre de légiférer sur les questions biomédicales. Ces commissions promeuvent un dialogue original entre des spécialistes et des représentants de traditions éthiques identifiées. Mais en bout de piste, leurs arguments sont éthiques. Sur un autre plan encore, on considère comme valable, aujourd'hui, de justifier une politique pour des raisons de solidarité, même si cela doit nuire à la performance économique du pays.

Quelle sorte de conflits voit-on surgir ici ? Il y a d'abord l'exclusion de la brebis galeuse. Celui qui contrevient trop ouvertement et trop régulièrement aux normes d'un groupe trouve rapidement le che-

min de la sortie[5]. Quant aux débats autour d'une éthique, ils conduisent fréquemment à invoquer un principe de justice supérieur par rapport à la situation limitée qu'on examine. C'est tout le débat de la désobéissance civile qui a été récemment réactivé en France : je désobéis à un principe éthique au nom d'un autre principe jugé supérieur.

I.4. La légitimité rationnelle par rapport au but poursuivi

L'argument de base, ici, peut s'exposer ainsi : « *Ce que je propose est le meilleur moyen de parvenir au but que nous nous sommes fixé* ». Le cas le plus connu est, naturellement, celui de l'entreprise capitaliste : elle n'a pas d'autre légitimité que d'être efficace. Mais dans de nombreux domaines de la vie sociale, on raisonne, peu ou prou, en considérant que la fin justifie les moyens. L'Eglise même n'est pas à l'abri de ce genre de raisonnements. Les théories dites de la croissance de l'Eglise ne prétendent rien dire d'autre que d'exposer les bons moyens à employer pour que l'Eglise croisse.

Les conflits prendront, ici aussi, un tour typique. En situation de crise on va contester l'efficacité des moyens employés et prétendre qu'une autre voie est possible. Mais la plupart des conflits aujourd'hui sont d'un autre ordre : le mode de raisonnement rationnel par rapport à un but ayant, en effet, pris le dessus dans la plupart des domaines de la vie sociale, on va contester l'hégémonie de cette légitimité au nom des autres. On va dire que le monde mercantile et industriel qui nous entoure est peut-être ultra-efficace mais injuste (critique éthique), et sans saveur (critique charismatique) et qu'il privilégie le temps court aux dépens de la fidélité, de l'engagement à long terme et de l'enracinement (critique traditionnelle).

II. Le pouvoir dans un groupe structuré par l'interconnaissance

Ces catégories nous fournissent des outils pour nous repérer dans l'entrecroisement et la jungle inextricable des multiples relations de pouvoir qui traversent notre existence. Maintenant, pour limiter le champ de ma réflexion, je voudrais me centrer sur deux situations qui concernent directement l'Eglise. Premièrement, l'exercice du pouvoir dans un groupe de taille suffisamment réduite pour que les différents membres se connaissent les uns les autres, ce qui est le cas de l'Eglise locale. Deuxièmement, l'exercice du pouvoir dans une institution en cascade, ce qui est le cas d'une union d'Eglises. On pourrait également

---

[5] L'exclusion n'est pas propre à ce mode de légitimité. Ce qui lui revient en propre est l'exclusion de quelqu'un au prétexte qu'il est amoral ou immoral.

consacrer un paragraphe aux rapports entre l'Eglise et les pouvoirs civils, mais cela nous éloignerait trop de notre propos[6].

Pour en venir, donc, au pouvoir dans un groupe de taille restreinte, je vais détailler un certain nombre de situations types, et présenter de petits flashes, plutôt que de me livrer à une présentation globale.

II.1. Centralisation versus répartition

On peut avoir un système où toutes les décisions passent entre les mains d'une seule personne ou d'une seule instance, ou alors un système où, thème par thème, les responsabilités sont concédées à une personne ou à une commission à chaque fois différente. Le deuxième système est générateur d'une certaine perte d'énergie aux frontières des différents thèmes. Il génère pas mal de discussions. Il demande du temps de concertation. Pour cette raison, il est souvent critiqué. Mais son efficacité est ailleurs. En fait, il est beaucoup plus souple, il permet de lancer de nouvelles activités beaucoup plus facilement, et il est indéfiniment adaptable. Par ailleurs, et ici nous rentrons dans le thème proprement dit de la circulation du pouvoir, il permet une bonne dispersion du pouvoir. Au reste, il correspond au modèle néo-testamentaire d'une Eglise sans centre, en dehors du Christ. Les modèles des épîtres aux Romains, Corinthiens ou Ephésiens présentent une Eglise où les pouvoirs sont répartis et croisés. Paul décrit l'Eglise comme un corps. A l'époque, quand on parlait de corps pour un groupe social, cela servait à justifier que tel ou tel souverain en soit la tête. Mais pour Paul, cela sert tout au contraire à dire qu'aucun homme actuellement vivant ne peut s'arroger cette place centrale qui appartient au Christ. Paul retourne une image centralisatrice en une image décentralisatrice : nous sommes tous membres les uns des autres, et les pouvoirs sont pluriels et croisés, commandant la soumission mutuelle.

II.2. Pouvoir et contre-pouvoir

Pour rester dans cette vision dynamique d'un pouvoir qui doit circuler, il importe de maintenir une tension entre pouvoir et contre-pouvoir. Dans l'Ancien Testament, le prophète a été le contre-pouvoir du roi[7]. Une situation où le contre-pouvoir est absent est une dictature. Mais il importe de garder vive la tension dans l'autre sens également. Une situation où le contre-pouvoir est trop fort est, en effet, ingérable.

---

[6] Cela dit, en creusant, on s'apercevrait qu'il y a des liens entre le pouvoir tel qu'il s'exerce dans l'Eglise, et les rapports entre l'Eglise et les pouvoirs civils. En trois mots : plus le pouvoir sera dictatorial dans l'Eglise, plus il prendra ombrage de la concurrence du pouvoir civil.

[7] Sur ce thème signalons la captivante étude et actualisation de Michaël Walzer, *Critique et sens commun*, trad. franç., La Découverte, 1990.

Quand on élit une personne pour un mandat, on active cette tension. L'élu possède un certain pouvoir qu'il peut exercer. Mais on ne lui concède ce pouvoir que pour un temps. L'élu se trouve donc confronté au contre-pouvoir de ses électeurs. Si on ne reconnaît pas la valeur de ce temps qu'on concède à l'élu, on dérive vers le gouvernement par les sondages où, jour après jour, le chef doit faire la preuve de son excellence : on tombe dans la domination charismatique, en fait. Si, à l'inverse, on élit quelqu'un à vie, on lui concède un pouvoir exagéré : comment pourra-t-on encore lui faire barrage s'il a des tendances dictatoriales ?

Quand, dans une Eglise, certains postes sont attribués en dehors d'un cadre électoral, il faut toujours s'interroger sur les contre-pouvoirs à mettre en place.

II.3. Pouvoir et dignité sociale

Dans un groupe, l'informel domine facilement et cela donne l'occasion à des hiérarchies de fait de s'installer. Insensiblement vont s'imposer : celui qui est « cultivé », celui qui a du bagout, celui qui a l'habitude de décider dans sa profession, ou celui qui donne 20 % du budget de l'Eglise. Ces hiérarchies sont d'autant plus robustes qu'elles sont inavouées et non explicitées. Et pourtant ce sont ces hiérarchies internes à l'Eglise qui sont le plus souvent critiquées dans le Nouveau Testament, et dans l'épître de Jacques en particulier (2,1-13).

II.4. Pouvoir et parole

Le péché mignon des théologiens (et des chercheurs en sciences sociales !) est d'espérer changer le monde par des mots. En sociologie, on appelle cela de la magie. Mais les études d'ethnographie montrent que, dans certaines circonstances, la magie marche. La séduction par le verbe, l'influence d'un « grand prédicateur » sont des formes adoucies de magie. La force du discours techniquement « bien construit » relève elle aussi de la magie.

Mais la magie peut tuer, elle peut réduire en esclavage, elle peut posséder, et, pour toutes ces raisons, la Bible s'est toujours élevée contre de telles dérives. Le prédicateur doit passer, lui aussi, par l'épreuve du contre-pouvoir des auditeurs, qui décident, ou non, d'acquiescer à son discours, sans quoi il joue dans le registre de la fascination.

XII.5. Le pouvoir des consommateurs dans un marché concurrentiel

Puisqu'on parle du contre-pouvoir il faut parler du paroissien de base. Quel est, finalement, son contre-pouvoir ? Par bien des aspects,

ce contre-pouvoir s'apparente à celui du consommateur : ne pas acheter, quitter le groupe. Aujourd'hui, on est dans une situation où les appartenances sont volatiles. On saute de groupe en groupe au gré de nos convenances. Le membre de base d'un groupe acquiert ainsi un certain pouvoir de pression sur les responsables. Les responsables se trouvent dans la situation de commerçants qui doivent vendre leur marchandise. Très vite, Max Weber eut l'intuition que les Eglises de professants, demandant une démarche d'adhésion volontaire de leurs membres, plaçaient leur clergé dans une position plus faible que les Eglises multitudinistes. Les groupes de professants se font et se défont sur la base du choix des membres et le clergé ne peut pas imposer aussi facilement ses vues que dans le cas où les laïcs sont captifs d'une Eglise dont ils ne peuvent pas sortir. Peter Berger a poursuivi cette analogie dans le contexte contemporain et il a imaginé un marché de la croyance, semblable aux autres marchés.

On voit bien que le contre-pouvoir doit avoir des limites, lui aussi, car on peut se demander si cette logique utilitariste de satisfaction d'un consommateur laisse encore une place pour l'interpellation.

II.6. La place d'une minorité

En attendant, cette logique marchande pousse à construire des groupes d'affinité. Pour satisfaire le membre d'Eglise moyen, on lui fera rencontrer ses pairs. Dès lors, il n'y a plus de vécu des différences dans un corps commun, ce qui, faut-il le rappeler, est le cœur de l'exhortation des épîtres.

De toute manière, qu'il y ait commercialisation de la foi ou non, il est fréquent que, dans un groupe, un style majoritaire émerge. Ainsi, toute minorité se voit sommée de se soumettre ou de s'exclure elle-même. Cela lance un défi à toute Eglise locale : quelle place faire à une minorité représentant 20 % des membres de l'Eglise ?

II.7. Présidence et ·synthèse

Dans un groupe qui veut répartir les responsabilités et accueillir des styles différents, le rôle essentiel du président est d'effectuer la synthèse entre les différentes activités et les différentes tendances. Cela veut dire : stimuler la circulation des informations, encourager le dialogue et favoriser l'accueil mutuel.

Voilà les quelques points saillants qui me paraissent concerner au premier chef l'exercice du pouvoir dans une Eglise locale.

III. Le pouvoir dans une institution en cascade

Voyons à présent ce qu'il en est dans une structure en cascade, comme une union d'Eglise, où une pluralité de groupes est coiffée par des institutions communes.

III.1. La question de la délégation

La grande question est, sans conteste, celle de la délégation. Dans une grande structure, il est impossible de pratiquer la démocratie directe. On est donc obligé d'avoir recours à des porte-parole. Rapidement ces porte-parole acquièrent une certaine hauteur de vue du fait qu'ils sont confrontés à une large gamme de situations. Au bout d'un moment, ils ne représentent plus qu'eux-mêmes. Leurs préoccupations et leurs manières de voir n'ont plus rien à voir avec celles de leurs mandants. Ils s'arrogent une parole qui ne leur appartient pas. Ce phénomène a été maintes fois étudié et observé dans le syndicalisme.

Une sous-question est celle des « intellectuels organiques » ou, dit autrement, des penseurs qui sont censés représenter tel groupe ou telle tendance. De fait, toute structure fédérative un peu importante génère un corps de penseurs attitrés. Ces penseurs finissent par se connaître et par générer leurs propres questions. Peu à peu une coupure s'instaure entre la base sociale du mouvement et ces intellectuels organiques. Dans la pratique, cette dérive est le principal danger qui guette la théologie. En quoi la théologie s'inscrit-elle dans la vie d'Eglise et en quoi génère-t-elle ses propres questions ? Voilà une interrogation qui me semble féconde.

III.2. Patriarcat et Etat de droit

On ne connaît, à travers l'histoire, que deux systèmes pour réguler les rapports entre groupes. Soit un empilement de relations d'autorité personnelle : on appelle cela le patriarcat car, dans la pratique, ce système fonctionne autour d'hommes, assimilés à la figure du père. Soit l'établissement concerté d'un corps de règles : le modèle est alors celui de l'Etat de droit.

Dans le patriarcat, c'est une légitimité de type traditionnel qui prévaut. Dans l'Etat de droit, c'est la légitimité de type rationnel par rapport à une éthique. Les communautés à tendance émotionnelle développée, qui refusent en général l'Etat de droit, sont amenées à instaurer, de manière souvent inaperçue et honteuse, un patriarcat de fait.

Ces différences de conception apparaissent lors de l'arbitrage des conflits. Si ces conflits provoquent rapidement des scissions, on est dans une structure lâche de type « réseau » qui ne fédère pas vraiment des Eglises locales. Il s'agit plus d'une association de convenance que

d'une vraie union d'Eglises. Si on règle le conflit par un recours à la règle et au débat, on est dans un système juridique de type Etat de droit. Le danger que court le style « Etat de droit » est celui d'une inégale maîtrise dans l'usage du droit. Ce système peut parfaitement être phagocyté par quelques spécialistes du règlement intérieur qui verrouillent tout. Si, pour régler le conflit, on recourt à l'arbitrage d'un patriarche, on se trouve incontestablement dans une structure de type patriarcal. Cette fois-ci, c'est la porte ouverte au copinage, à la corruption soft et à une logique de clique. C'est un système assez conservateur et centralisateur où le pouvoir se fige rapidement.

Que dire en conclusion ? On voit que rien ne vient garantir un fonctionnement propre et dépourvu de danger dans un ensemble social comme l'Eglise. Je répète ce que j'ai dit en introduction : le pouvoir doit se partager, dans le temps et dans l'espace. Il doit être croisé et temporaire, affronter à armes égales l'épreuve du contre-pouvoir. Tant que le pouvoir circule et que personne n'a systématiquement le dernier mot, il y a de la vie. Sinon il n'y a plus que pétrification et mort. ■

Ḥokhma 66/1997, pp. 28-48

par Jacques BLANDENIER
Enseignant au service des Assemblées Evangéliques de Suisse Romande, Anières (Genève)

LE NOUVEAU TESTAMENT ET LES STRUCTURES ECCLÉSIALES D'AUTORITÉ

QUELS SONT LES « MODELES » NÉOTESTAMENTAIRES DE STRUCTURE ECCLÉSIALE ?

I. Les conditions de la recherche

Ce premier chapitre n'est pas une simple introduction au sujet, mais un élément déterminant pour la conduite de notre recherche. Tous ceux qui se sont penchés sur la question des structures ecclésiales dans le Nouveau Testament s'accordent à reconnaître qu'il est malaisé d'y trouver une réponse claire. Y a-t-il un seul « modèle » d'Eglise tant soit peu élaboré ? Ou deux ? Plus encore ? En réalité, il n'existe aucun modèle *élaboré*. On se trouve, avec la première génération chrétienne, dans un temps de gestation. L'Eglise jaillit de la proclamation de l'Evangile, sans stratégie concertée, sans plan pré-établi. Le souci initial des Apôtres n'est pas de construire pour la durée : les « derniers temps » ne sont pas censés s'allonger beaucoup ! A leurs yeux, l'important n'était pas de jeter les bases d'une institution séculaire, mais d'appeler les hommes au salut. L'Eglise est chantier, et non pas monument.

1) Un espace de liberté

Dès lors, il s'agit de se livrer à un travail de détective, pour traquer indices, germes et allusions. Faut-il attribuer une valeur permanente et normative à certains textes narratifs, évoquant par exemple la manière dont des anciens ont été mis en place dans des Eglises récemment fondées par les apôtres ? Est-il légitime de généraliser des données qui affleurent presque fortuitement, au détour d'une liste de personnes à saluer ? Les exhortations concernant le fonctionnement de l'Eglise sont-elles un reflet de ce qui se vit normalement, mettent-elles le doigt sur des carences, expriment-elles une visée idéale ? Quant aux textes didac-

tiques énonçant des vérités générales concernant l'ecclésiologie*, ils sont rares et peu explicites. Faut-il le déplorer ? Certainement pas. Il y a dans l'Ecriture des silences qui ne sont pas des interdictions, mais des espaces de liberté où, sous la conduite de l'Esprit, notre réflexion et notre responsabilité sont sollicitées, en sachant que les options que l'on prend sont des dispositions humaines et non de droit divin, donc provisoires et réformables.

Un « organigramme inspiré » serait un piège et un carcan. Un piège, car on s'imaginerait être authentiquement l'Eglise par simple conformité externe au modèle. Un carcan, car au cours des siècles et sous toutes les latitudes, l'Eglise s'est trouvée dans des situations très contrastées : contexte pionnier ou établissement plus que millénaire, clandestinité ou officialité, diaspora* ou population majoritairement chrétienne. Les chrétiens illettrés n'ont pas les mêmes besoins ni les mêmes responsabilités que ceux qui peuvent lire chaque jour leur Bible à domicile. Une communauté de vingt membres ne peut fonctionner de la même manière qu'une Eglise rassemblant des centaines ou des milliers de personnes. S'il fallait, toujours et partout, appliquer les mêmes règles de fonctionnement, quel handicap pour tous ! Organisme vivant et non organisation rigide, l'Eglise peut et doit avoir une remarquable faculté d'adaptation à toutes sortes de situations et de contextes. En outre, même en veillant à « ne pas se conformer au monde présent », elle ne peut être complètement étrangère aux modèles culturels qui régissent la vie sociétale (système tribal, monarchique, féodal, démocratique…). Une telle remarque éclaire de manière significative notre perception des données néotestamentaires concernant les structures d'autorité dans l'Eglise.

Il ne faut pas en déduire pour autant que la question des structures d'autorité est à bien plaire. Le témoignage du Nouveau Testament permet de dégager des lignes de force et des valeurs prioritaires sur ce sujet. Malgré leur diversité, les textes présentent des constantes auxquelles il convient d'être attentifs.

2) Problèmes de vocabulaire

Une autre précaution doit être prise. Il est parfois difficile de donner un contenu exact aux termes néotestamentaires désignant les fonctions d'autorité dans l'Eglise. Le vocabulaire ne semble pas encore fixé, encore moins figé. Certains mots ont plusieurs sens : le titre d'apôtre peut avoir une acception stricte et exclusive – il s'agit des Douze désignés par Jésus, source de la tradition évangélique, et de Paul, qu'il a appelé sur le chemin de Damas ; mais dans un sens plus large, un apôtre est un missionnaire, ou un délégué d'Eglise. Les prophètes, considérés

---

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 92-94.

avec les apôtres comme le fondement sur lequel les chrétiens ont été édifiés (Ep 2,20) ne sont pas assimilables aux prophètes qui s'expriment nombreux lors des assemblées de l'Eglise à Corinthe (1 Co 14,24-31). Le terme *diakonia* a parfois un sens très général : nous sommes tous appelés à un *service* ; mais il désigne aussi certaines tâches dûment établies : les *ministères* ; enfin il correspond à un ministère spécifique : le *diaconat*. Choisir entre ces différents sens n'est pas toujours innocent. Dire par exemple que la sœur Phœbé était diacre à Cenchrées, ou qu'elle y était ministre (Rm 16,1) n'est pas sans conséquence sur l'image que l'on donne de la place de la femme dans l'Eglise primitive…

Un terme et plusieurs sens, mais aussi plusieurs termes pour la même fonction ! Les ministères d'autorité sont désignés de façon variable : presbytres, épiscopes, pasteurs, dirigeants, guides. Il serait vain de chercher à identifier derrière chacun de ces mots une tâche spécifique. A nous aussi, il nous arrive de parler tour à tour et à propos des mêmes personnes, de responsables, d'animateurs, de conseillers, d'anciens, de cadres…

Mais le problème se complique encore car, au cours des siècles, certains mots ont pris des significations qui n'ont parfois plus grand chose de commun avec leur sens initial. Le docteur (*didaskalos*) biblique n'est pas un savant théologien bardé de diplômes universitaires, mais l'héritier du rabbi du judaïsme, celui dont la prédication vise à communiquer une doctrine et des règles éthiques, ou même le catéchète[1]. Les évêques du Nouveau Testament (*épiscopoï*) ne sont pas des prélats mitrés, mais les anciens des communautés locales. Quant au terme actuel de prêtre, il dérive, sur le plan sémantique, du mot *presbyteros*, mais traduit le mot grec *hièreus*, « l'homme du sacré » plutôt que *presbyteros*. On sait la place importante qu'occupe le pasteur dans les Eglises de la Réforme, et pourtant le mot n'apparaît qu'une seule fois, et au pluriel (*poïmenoï*) dans le Nouveau Testament pour désigner ceux que Dieu a donnés à l'Eglise (Ep 4,11). Dès lors, il paraît sage, pour éviter d'y injecter des notions qui leur sont étrangères, de conserver les mots épiscope, presbytre, didascale, etc.

3) Spécificité de l'Eglise des Apôtres

L'Eglise est un phénomène historique, et c'est là une donnée incontournable. Cela signifie qu'il faut tenir compte du contexte politique et culturel de l'époque du Nouveau Testament. Mais il y a plus que cela. La naissance de l'Eglise appartient à l'histoire du salut. L'événement fondateur de la Pentecôte est un *ephapax*, c'est-à-dire un événement ayant eu lieu une fois pour toutes, comme l'incarnation et la rédemption.

[1] Pour Calvin, les « docteurs » étaient aussi bien les instituteurs que les professeurs de l'Académie de Genève.

Unique, décisif, irréversible – donc limité à un temps particulier. Certaines données du Nouveau Testament ne sont applicables à aucune autre époque : le rôle de l'Eglise de Judée a quasiment disparu après la ruine de Jérusalem en l'an 70. La mort des Apôtres, en tant que témoins oculaires des événements du salut, a tourné définitivement une page de l'histoire de l'Eglise. Les données du Nouveau Testament relatives aux Apôtres et au rôle de l'Eglise de Jérusalem ne peuvent donc pas être sans autre transférées sur d'autres ministères ou une autre Eglise locale. S'il est nécessaire de se demander comment combler le vide laissé par ces disparitions, les réponses sont loin d'être unanimes, et les silences bibliques nous laissent désarmés. Laisser entendre que trois ministères sur les cinq mentionnés dans Ephésiens 4,11 ne sont plus nécessaires parce que la génération apostolique s'est acquittée de la tâche d'évangéliser les extrémités de la terre et que nous disposons du texte du Nouveau Testament n'a guère d'appui sur le plan de l'exégèse* ! Mais qui sont aujourd'hui les « apôtres, prophètes et évangélistes » dont parle ce texte, et de quelle façon doit s'exercer leur ministère ? La réponse ne saute pas aux yeux !

L'observation que nous faisons, au terme de ce premier point, tient lieu de point de départ pour la suite de notre étude. Il n'existe pas de règle de fonctionnement permanente et universelle ; le Nouveau Testament ne nous met aucunement en présence d'une administration ecclésiastique uniformisée. Nulle part nous ne rencontrons des titres auxquels seraient attachées certaines prérogatives dont les titulaires pourraient se prévaloir. Services et responsabilités librement assumés priment sur titres, droits et devoirs fondés sur des articles statutaires et des cahiers des charges. En d'autres termes, aucune juridiction biblique ne règle de façon formelle l'exercice du pouvoir (la différence avec le peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance – notamment d'après le Lévitique – est évidente).

Et pourtant, l'Eglise primitive est loin d'être anarchique. La seigneurie du Christ sur son Eglise ne rend pas superflue la présence d'autorités humaines, mais leur donne un caractère différent de toute autre instance de gouvernement terrestre. En un mot, l'autorité ecclésiastique est un service de nature spirituelle, exercée « en Christ » ou « dans le Seigneur », pour parler comme l'Apôtre Paul, et trouve sa légitimité dans la dépendance et la ressemblance au Christ, le Seigneur-Serviteur. Nous préciserons un peu mieux ce qu'il faut entendre par là au terme de notre étude.

Il s'ensuit que certaines questions sont relativisées. En particulier celle-ci : les écrits les plus récents du Nouveau Testament ont logiquement pour arrière-plan des Eglises plus anciennes, déjà de deuxième génération chrétienne. L'évolution est réelle : on passe de la spontanéité d'un élan initial, peu soucieux de règles et d'organisation, à un fonctionnement plus structuré, nécessitant des instances de direction plus

clairement identifiées. Faut-il y détecter le signe avant-coureur d'une sclérose, l'indice d'une pétrification par affaissement du « premier amour » relayé par un immobilisme autoritaire ? Est-ce au contraire la nécessaire protection contre les désordres et les dérives, l'expression d'un souci essentiel et salutaire, celui de garder intact le « bon dépôt de la foi » face aux hérésies naissantes ? On peut varier dans la manière de qualifier cette évolution (qu'il ne faut d'ailleurs pas surévaluer). Mais notre première observation indique que ce n'est pas d'abord dans le degré de spontanéité ou de structuration que réside la fidélité et la fécondité de l'Eglise, mais dans la qualité de la relation et de l'obéissance au Seigneur de l'Eglise. En d'autres termes, l'Esprit Saint peut agir dans une Eglise où les structures d'autorité sont faibles et le fonctionnement souple, comme il peut agir dans des Eglises plus fortement institutionnalisées. A l'inverse, la chair peut se manifester aussi bien par le désordre que par la rigidité. Il ne faut pas se tromper d'adversaire et veiller à identifier le danger là où il se trouve.

II. Inventaire des divers ministères d'autorité selon le Nouveau Testament

Cet inventaire pourrait être très abondant, détaillé... et touffu. Nous épargnerons au lecteur une liste exhaustive des termes utilisés, avec statistiques à l'appui sur la fréquence de l'usage de chacun d'eux par tel ou tel écrivain biblique, étymologie, analyse des contextes, etc. Nous ne retiendrons que l'essentiel sous une forme plutôt synthétique, en tentant de regrouper ces ministères en trois grandes catégories.

1) Ministères fondateurs

L'allusion faite plus haut concernant le caractère unique du ministère des Douze nous oblige à traiter ce type de ministère en deux temps.

Il y a tout d'abord les fondateurs uniques et définitifs, les Apôtres au sens limité du terme. Personne aujourd'hui, même pas un missionnaire pionnier, ne peut dire ce qu'a écrit Jean au début de sa Première épître : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché du Verbe de vie [...], nous vous l'annonçons... ». Le fait crucial, c'est que la Parousie* n'a pas eu lieu au cours de la première génération chrétienne et que l'Eglise a une longévité plus grande qu'un individu, fût-il Apôtre. Ce qui nous intéresse ici, c'est de savoir quelles mesures ont été prises pour combler le vide laissé par la disparition de ce premier maillon de la chaîne que furent les témoins oculaires du ministère de Jésus, « des hommes qui nous ont accompagnés durant tout le temps où le Seigneur Jésus a marché à notre tête, à com-

mencer par le baptême de Jean jusqu'au jour où il nous a été enlevé » (Ac 1,21-22). Par la force des choses, le Nouveau Testament lui-même n'en parle guère. On peut citer 2 Timothée 2,2, qui esquisse les divers relais par lesquels l'enseignement évangélique devra se transmettre : « Ce que tu as appris de moi en présence de nombreux témoins, confie-le à des hommes fidèles, qui seront eux-mêmes capables de l'enseigner encore à d'autres. » Il n'est pas question de titre ou de fonction officielle, mais de fidélité et de capacité. Et puis – c'est important – le peuple de l'Eglise est présent, par la mention des « nombreux témoins », garants d'une transmission conforme à « l'original ».

Dans les textes patristiques*, notamment chez Clément (fin Ier siècle) et Irénée (vers 180), la question prend une tournure plus concrète. Mais nous ne nous y arrêterons pas, puisque notre étude se limite aux textes du Nouveau Testament et que la question de la succession apostolique devrait faire l'objet d'une étude pour elle-même. Bornons-nous à relever que pour les Réformateurs et ceux qui se réclament de leur héritage, il n'y a pas de *succession* apostolique, mais que le *témoignage* apostolique est conservé intact au moyen des textes du Nouveau Testament. Peut-on dire pour autant que le ministère des Apôtres, ou plus exactement l'autorité apostolique n'a pas eu besoin d'autre prolongement que les textes apostoliques ? En un sens, oui. *Sola Scriptura** ! Cependant, il est évident qu'un livre ne peut remplir une fonction identique à celle d'un homme. La Bible n'est pas un recueil de casuistique prévoyant tous les conflits et difficultés pouvant surgir, afin de nous en donner la solution anticipée. Tôt ou tard, des instances humaines doivent trancher. D'ailleurs, le Nouveau Testament lui-même soulève déjà le problème de sa propre interprétation : « Il s'y trouve [il s'agit des lettres de Paul] des passages difficiles dont les gens ignares et sans formation tordent le sens, comme ils le font aussi des autres Ecritures » (2 P 3,16).

Le terme *apostolos* a trois acceptions différentes qui correspondent à trois ministères sensiblement différents : la première, qui vient d'être évoquée, n'est pas transmissible, par définition ; la troisième concerne l'affermissement des liens et le maintien de l'unité au sein de l'Eglise universelle : les apôtres des Eglises, au sens de délégués envoyés par elles. Nous en parlerons plus loin. Il convient ici de signaler la deuxième dimension : le ministère d'implantation d'Eglises jusqu'aux extrémités de la terre – les missionnaires, ce qui est le sens propre du mot *apostolos.* La tâche de pionniers confiée aux Douze ne s'est pas arrêtée avec leur disparition physique. Du reste, de leur vivant déjà, cette tâche ne leur était pas réservée. Barnabas, Epaphrodite, Andronicus, Junias, sont appelés apôtres, au sens de missionnaire, et il y a ceux qu'on appelait les évangélistes. Le Nouveau Testament cite nommément une quarantaine d'Eglises, mais rien ne nous est dit au sujet des fondateurs de la majeure

partie d'entre elles. Nous pouvons cependant en déduire que nombreux furent ces missionnaires anonymes.

Il est évident que la question « Qui est à la barre ? » se pose différemment lorsque l'Eglise vient d'être fondée ou lorsqu'il existe une communauté de chrétiens longuement affermis. La relation des nouveaux convertis avec leur père spirituel est d'une nature particulière. C'est en tant que fondateur de la communauté de Corinthe (et non en tant qu'Apôtre au sens limité du terme) que Paul écrit ces mots : « Quand vous auriez dix mille pédagogues en Christ, vous n'avez pas plusieurs pères. C'est moi qui, par l'Evangile, vous ai engendrés en Jésus Christ » (1 Co 4,15). Or il faut être conscient que les Eglises du Nouveau Testament sont quasiment toutes dans cette situation missionnaire. Et n'allons pas croire qu'elle est aujourd'hui périmée. Chaque jour il se fonde de par le monde de nombreuses Eglises, surtout dans les pays non occidentaux. Mais pas là uniquement ! En France par exemple, quatre cent soixante-six nouvelles Eglises protestantes et évangéliques ont vu le jour au cours de ces quinze dernières années[2]. Il semble qu'on n'ait pas suffisamment réfléchi sur la nature et la durée de l'autorité des pionniers dans les communautés qu'ils fondent. Les représentants des premières générations missionnaires, au XIXe siècle, avaient par exemple un sens beaucoup plus aigu du caractère provisoire de leur mission que leurs successeurs de la période coloniale (dès la fin du XIXe et au XXe siècles), où l'on a vu les missions s'établir et s'institutionnaliser au risque parfois d'étouffer les Eglises locales nées de leur travail. En Europe aussi, on pourrait citer des cas récents d'admirables pionniers qui se sont incrustés, s'identifiant à tel point à leur rôle de pères spirituels qu'ils ont empêché la communauté fondée de parvenir à l'état adulte, avec les douloureuses crises qu'on peut imaginer.

2) Ministères d'unité entre Eglises

Une fois fondée et parvenue à un stade adulte, une Eglise n'est pas pour autant une entité autosuffisante ; le Nouveau Testament ne laisse planer aucun doute à ce sujet. Poser la question des structures d'autorité ne saurait donc concerner uniquement le fonctionnement interne d'une communauté locale. C'est là que s'inscrit le troisième aspect du ministère apostolique. Et la diversité des réponses à ce besoin montre bien que nous sommes assez démunis, quant aux références néotestamentaires, pour gérer cet aspect du rôle des Apôtres qui a continué d'être nécessaire après leur disparition. Les structures épiscopale,

---

[2] Il ne s'agit pas uniquement de communautés de type pentecôtisant* ou fruit du travail de missionnaires américains, puisqu'en cinq ans, les Eglises réformée et luthérienne ont ouvert trente Eglises locales.

synodale et congrégationaliste* sont trois réponses très différentes ayant émergé au cours de l'histoire, avec toutes les formules intermédiaires.

Nous verrons dans notre dernier chapitre à quel point les auteurs du Nouveau Testament valorisent la communauté locale et lui confient la responsabilité de sa propre direction. L'Eglise locale n'est pas une simple succursale de l'Eglise universelle, une subdivision administrative télécommandée par un pouvoir central. Le fait que le même terme *Ekklesia* soit utilisé pour la communauté locale ou pour l'unique Corps de Christ, en tous lieux et dans toutes les époques, nous rend sensibles au fait que chaque Eglise locale *est l'Eglise*, au plein sens du terme (« L'Eglise de Dieu qui est à Corinthe »), mais en même temps qu'elle est partie intégrante de la seule Eglise universelle formée de « tous ceux qui invoquent *en tout lieu* le nom de notre Seigneur Jésus Christ » (1 Co 1,2).

Sans prétendre exercer lui-même de l'extérieur une autorité disciplinaire dans l'Eglise de Corinthe, Paul se tient informé de ce qui s'y passe et s'estime en droit de lui demander fermement de mettre de l'ordre (1 Co 5,2, 12b). Dans la même lettre, il laisse entendre que certaines règles doivent être respectées en chaque lieu et invoque la pratique généralisée des Eglises pour donner du poids à ses injonctions (1 Co 7,17 ; 11,16 ; 14,33, 36). Son comportement à l'égard des autres Apôtres et de l'Eglise de Jérusalem est significatif et, d'une certaine manière, ambivalent. D'une part, Paul prend soin de noter son indépendance à l'égard des Apôtres et autres dirigeants de Jérusalem (Ga 1,1, 16-20), d'autre part, et sitôt après (chap. 2, v. 2), il affirme qu'il aurait « couru en vain » s'il n'y avait pas eu accord entre eux et lui sur le contenu du message évangélique.

Lorsque des membres des Eglises de Judée viennent prêcher un Evangile judaïsant à Antioche, on ne leur dit pas « nous nous soumettons, puisque vous venez de l'Eglise mère », ni « l'Eglise d'Antioche est autonome et vous n'avez rien à faire ni à dire ici ». Une consultation d'allure tout à fait « officielle »[3] est mise sur pied, au cours de laquelle Paul et Barnabas ne vont pas simplement recevoir des ordres, mais chercher et trouver un accord, même au travers d'un dialogue « musclé » (Ac 15,7).

Les épîtres, et pas seulement celles de Paul, témoignent de la densité du réseau qui unit les Eglises les unes aux autres. Certaines sont adressées à des Eglises régionales (1 P 1,1 ; Ga 1,2 ; Ap 1,4). Paul parle des Eglises de Macédoine, d'Achaïe, de Judée, etc. Les textes témoignent de lettres qu'on fait circuler, de messagers porteurs de nou-

---

3 Le terme « officiel » n'est certes pas adéquat. Il n'en demeure pas moins que les interlocuteurs sont soigneusement choisis (cf. Ac 15,2, 22 ; Ga 2,6) et « l'accompagnement de l'Eglise » pour un bout de chemin (Ac 15,3) montre qu'ils en sont réellement les délégués.

velles, de salutations fraternelles, de recommandations, de signes concrets de solidarité…

En un mot, on ne décèle ni isolationnisme, ni centralisme dans l'ecclésiologie néotestamentaire. Mais il est difficile d'être plus précis. Comme on le voit à propos de la consultation de Jérusalem (Actes 15) ou de la collecte pour les pauvres de Judée, loin d'être à bien plaire et abandonnées aux initiatives individuelles d'itinérants francs-tireurs, ces relations sont confiées à des délégués dûment mandatés (cf. en particulier 2 Co 8,18-23). Mais il serait nettement abusif de parler de pouvoir *supra*-local. Comme sur le plan des relations individuelles au sein d'une communauté, la soumission et la solidarité sont mutuelles. L'Eglise universelle est sans doute un « corps tout entier, ordonné et bien uni grâce à toutes les articulations qui le desservent », sous l'autorité de son Chef, le Christ (Ep 4,16). Elle n'est pas pour autant une pyramide où le pouvoir, augmentant à mesure que l'on grimpe les échelons hiérarchiques, se concentrerait sur un plus petit nombre de personnes pour s'exercer sur une surface de plus en plus vaste. Tel est le modèle de l'Empire romain, celui de toutes les armées en général… et celui que l'Eglise catholique a adopté au long des siècles.

Achevons ce paragraphe avec une importante remarque. Paul, écrivant des lettres munies de son autorité apostolique, y associe presque chaque fois un ou deux co-auteurs (Sosthène, Silvain, Timothée). Dans ses voyages, il s'entoure d'une équipe de collaborateurs, et les délégations sont toujours formées de plusieurs personnes (par exemple Ac 15,2, 22 ; 2 Co 8,18, 23). Nous verrons plus loin qu'au niveau de l'Eglise locale, l'autorité est collégiale. On ne voit pas pourquoi celle qui s'exerce sur une aire plus vaste pourrait prendre au contraire une allure monarchique. Sans doute l'autorité d'un évêque (ou d'un apôtre, comme on les désigne dans certaines dénominations aujourd'hui) paraît plus consistante et identifiable que celle d'une « Commission », d'un « Bureau », d'un « Conseil synodal » ou d'une autre instance collective du même genre[4]. Mais les « modèles » néotestamentaires ne prônent ni la direction solitaire, ni la structure pyramidale. Cette tendance va émerger déjà au début du IIe siècle dans les lettres d'Ignace d'Antioche qui présentent à cet égard un contraste évident avec les données des écrits canoniques.

Nous croyons donc trouver dans le Nouveau Testament un « modèle » qui favorise l'interdépendance, la solidarité et la soumission mutuelle. Mais ni un pouvoir centralisé, ni non plus la prétention à l'autonomie locale et à l'isolement.

Une étude plus complète du sujet nous mènerait à ouvrir un chapitre sur le ministère des *prédicateurs itinérants*, qui a connu un

[4] Et même dans ces instances, on tend à donner au Président un rôle plus éminent par besoin d'une sorte de personnalisation de l'autorité, ou par légitime crainte d'un pouvoir administratif sans visage.

développement considérable au cours des premiers siècles. Certains ministères de la Parole fréquemment mentionnés dans le Nouveau Testament (prophètes, évangélistes, didascales) s'exerçaient de façon sédentaire, mais sans doute aussi par des prédicateurs itinérants. Ces derniers exerçaient une influence et une autorité incontestables dans les Eglises qu'ils visitaient, ce qui faisait parfois ombrage aux responsables locaux. La Deuxième épître de Jean (v. 9-10) met en garde contre les « incontrôlés » qui s'infiltrent dans les communautés sans tenir compte de ceux qui travaillent sur place, pour y enseigner des doctrines erronées. A la fin du premier siècle, la *Didaché* (chap. 11-13) porte une attention particulière à ce problème et suggère certains critères d'appréciation. L'appel au discernement concerne non seulement le contenu théologique, mais le comportement du prédicateur (parasitisme, intérêt financier...).

Les rivalités entre ceux qui peinent à longueur d'année pour recueillir des résultats souvent peu spectaculaires, et les prédicateurs de passage, « hors structure », qui parfois se taillent un succès aisé sans prendre de grandes responsabilités, ne sont pas l'apanage des premiers siècles de l'histoire de l'Eglise...

3) Ministères dans l'Eglise locale

Nous voici sans doute au cœur de notre sujet. C'est ici aussi que le flottement que nous avons signalé à propos du vocabulaire est le plus évident. Mais si l'on peut remarquer une évolution entre la terminologie des grandes épîtres pauliniennes, celle des Actes puis celle des épîtres pastorales, il est douteux qu'on puisse en tirer des conclusions indiscutables sur la diversité des « modèles » proposés par ces divers textes.

Les épîtres pauliniennes permettent de dégager une certaine ossature du gouvernement de l'Eglise. Citons ici trois textes qui présentent une parenté et une progression, mais une progression qui ne s'inscrit pas dans un processus chronologique, puisque le premier et le troisième se trouvent dans la même épître aux Ephésiens, plus tardive que l'épître aux Corinthiens où se trouve le second texte.

Ephésiens 2,20 : « Vous avez édifiés sur le fondement des apôtres et prophètes, Jésus-Christ étant la pierre de l'angle » (traduction Colombe). Allusion historique aux débuts de l'Eglise d'Ephèse ? Sans doute puisqu'il est question de fondement. Mais le fondement a un rôle permanent (contrairement à un échafaudage) et la phrase suivante (v. 21) signale que l'édifice « s'élève ». Mentionnés après les apôtres et sans répétition de l'article, les prophètes leur sont étroitement associés. Il ne faut pas les assimiler aux auteurs inspirés des Ecritures de l'Ancien Testament, mais aux prédicateurs qui ont accompagné et prolongé la mission des

apôtres-pionniers. Ils restent la référence et les garants de l'authenticité du message christocentrique* qui construit l'Eglise[5].

1 Corinthiens 12,28 : « Ceux que Dieu a établis dans l'Eglise sont premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des hommes chargés de l'enseignement [didascales] ; vient ensuite le don de… » A cette communauté de Corinthe où les charismes fleurissent, et même explosent, Paul, qu'on sent réticent, ne va pas interdire cette effervescence, ni l'étouffer, mais la canaliser en proposant des critères et des priorités. Et il achève son développement en reprenant, manifestement élaguée, la liste des dons du début du chapitre. Mais dans l'optique paulinienne, ces dons ne sont pas incontrôlés. Ils s'insèrent dans un cadre permanent, établi par Dieu lui-même, une « structure d'autorité » exerçant un contrôle sur les manifestations charismatiques : apôtres, prophètes et didascales.

Ephésiens 4,11 : « C'est lui [Dieu] qui a donné certains comme apôtres, d'autres comme prophètes, d'autres encore comme évangélistes, d'autres enfin comme pasteurs et chargés de l'enseignement [didascales] ». Enrichie des termes d'évangélistes – un ministère dont on sait peu de choses par ailleurs – et de pasteurs (pâtres, bergers), qui semblent faire un avec les didascales, cette liste confirme les trois ministères rencontrés déjà à la fin de 1 Corinthiens 12, dans une mission de direction qui découle d'une disposition voulue par Dieu lui-même : Dieu a placé… Dieu a donné.

Ainsi, à côté des apôtres, qui n'ont pas d'insertion locale durable, ce sont les termes de prophètes et didascales qui désignent le plus fréquemment ceux qui rassemblent, nourrissent et conduisent les Eglises pauliniennes de façon permanente[6]. Il s'agit de ministères de prédication, et cela ne saurait nous étonner lorsqu'on sait l'importance primordiale de la Parole de Dieu pour fonder et édifier l'Eglise, dans l'optique de l'Apôtre. Les ministères de la Parole sont les canaux privilégiés de l'exercice de l'autorité. Cependant, il ne faut pas s'attendre à trouver à leur sujet une définition exhaustive ou un cahier des charges. On peut par contre souligner leur complémentarité. Le didascale est un enseignant. Sa charge est de transmettre la doctrine. Par le catéchisme ou d'autres rencontres de l'Eglise, il expose les grands faits du salut, leur portée pour le croyant et les conséquences éthiques qui en découlent, toujours

---

5 On notera ici, pour ne pas avoir à y revenir plus loin, que dans l'épître aux Hébreux, chap. 13, v. 7 et 17, le même terme *hègoumènoï* (conducteurs) désigne ceux qui ont fondé l'Eglise et sont décédés, et ceux qui continuent de la diriger au moment où l'auteur leur écrit.

6 D'ailleurs Luc également nous apprend qu'à Antioche, prophètes et didascales sont unis dans la prière, le jeûne et l'écoute de l'Esprit, pour discerner le ministère d'apôtres (missionnaires) auquel Barnabas et Saul sont appelés (Ac 13,1-2).

et partout[7]. Le prophète, quant à lui, « édifie, exhorte, encourage » (1 Co 14,3). Il stimule les croyants, les maintient en éveil et leur adresse la parole adaptée à leur situation particulière. Sans prophètes, l'Eglise est menacée par un christianisme confiné dans les idées et les principes ; sans didascales, par une religiosité subjective et versatile. Selon les termes de la sociologie, le didascale incarnerait l'autorité rationnelle et le prophète l'autorité charismatique. Dans les premiers temps, le rôle des prophètes était particulièrement éminent. Il s'est peu à peu amenuisé au profit de celui des docteurs, en raison des risques de l'illuminisme* et de la multiplication des hérésies.

Mais la prédication n'est pas le seul moyen d'exercer l'autorité dans les Eglises locales. Paul invite les Thessaloniciens à avoir de l'estime pour « ceux qui parmi vous se donnent de la peine pour vous diriger dans le Seigneur et pour vous reprendre » (1 Th 5,12). Il recommande à l'Eglise de Corinthe le frère Stephanas et sa famille « qui se sont dévoués au service des saints » (*diakonia* – on pourrait traduire « qui exercent un ministère pour les membres de l'Eglise »), et il enchaîne : « Obéissez donc à des personnes de cette valeur, et à quiconque partage leurs travaux et leurs peines » (1 Co 16,15-16). On remarque que, dans ces deux citations, les dirigeants sont désignés par des verbes (*proïstèmi*, être à la tête de, présider, gouverner ; *kopiaô*, peiner) de préférence à des substantifs. Pour l'Apôtre, ce ne sont pas les titres qui importent, mais l'engagement effectif au service de l'Evangile et de l'Eglise. A plusieurs reprises, Paul évoque ceux qui, dans telle ou telle Eglise, ont travaillé avec lui, ses collaborateurs (*sunergoï*, notamment Philémon, v. 1-2 ; Ph 4,3 ; Rm 16,3-8). Ceux et celles qui ont assumé une tâche à ses côtés et l'ont poursuivie après son départ sont clairement identifiés.

A l'exception des épîtres pastorales (1, 2 Timothée, Tite), il n'y a dans les textes pauliniens qu'une seule allusion aux épiscopes (associés aux diacres, Ph 1,1), et une aux pasteurs (qui sont aussi didascales, Ep 4,11). Par contre, aucune mention des presbytres ni des hègoumènes*.

Si nous passons au témoignage des Actes des Apôtres, nous constatons une préférence pour le terme presbytres. Très tôt apparaissent les « anciens » dans l'Eglise de Jérusalem où ils figurent aux côtés des apôtres[8] (chap. 11, v. 8, puis chap. 15) et bientôt les remplacent (21,18). Luc atteste que Paul a reconnu très tôt l'importance du ministère des

[7] Il s'agit d'un engagement coûteux en temps et en énergie, qui implique un soutien financier (« Que celui à qui l'on enseigne la parole fasse participer à tous ses biens celui qui l'enseigne », Ga 6,6 ; cf. également 1 Tm 5,17).

[8] Cela n'est pas surprenant puisqu'on se trouve en milieu judéo-chrétien : le terme presbytres vient tout droit du judaïsme (en hébreu, *zeqenîm*) et Luc emploie le même terme pour parler des dirigeants de l'Eglise ou des membres du sanhédrin (Ac 22,5 ; 25,15). Le terme équivalent d'*episcopos* vient quant à lui du monde hellénistique et désigne des magistrats municipaux ou des chefs de chantiers. Parfois même des organisateurs de fêtes religieuses.

presbytres (Ac 14,23), même sans avoir recours au terme lui-même. Le souci de précision de l'auteur des Actes est d'ailleurs frappant : il raconte que Paul a convoqué à Milet les *presbytres* d'Ephèse, mais, en résumant le discours que l'Apôtre leur adresse, il met dans sa bouche le terme *épiscopes* (Ac 20,17, puis 28), ce qui plaide pour la synonymie de ces termes.

Le ministère des presbytres se retrouve dans la Première épître de Pierre (5,1) et dans celle de Jacques (5,14). L'épître aux Hébreux parle des « conducteurs » ou « dirigeants » (*hègoumènoï* 13,7, 17). Ils ont « annoncé la Parole » et sont un exemple de foi. Les croyants doivent leur obéir et leur être soumis car « ils veillent sur le bien de vos âmes et devront en rendre compte. »

La situation change-t-elle avec les épîtres pastorales ? Oui, sans doute, dans la mesure où ces écrits manifestent nettement plus que les autres épîtres pauliniennes un souci de clarification et de définition, concernant non pas tellement l'activité des dirigeants, mais leur personnalité et leur comportement. L'évolution du vocabulaire se remarque également : les ministères d'autorité y sont désignés par des termes que, à une exception près (Ph 1,1), nous n'avons pas rencontrés dans les écrits pauliniens : épiscopes et presbytres[9]. Dans l'épître à Tite, ces deux termes sont manifestement pris l'un pour l'autre (chap. 1, v. 5, 7), comme c'est le cas, nous l'avons constaté, dans Actes 20 (v. 17 et 28). Le seul indice, ténu, d'une distinction entre épiscopes et presbytres se trouve dans 1 Timothée où Paul dit de l'épiscope : « Il faut qu'il soit capable d'enseigner » (3,2), alors que plus loin il précise à propos des presbytres : « ... surtout ceux qui peinent au ministère de la parole et à l'enseignement » (5,17). La prédication fait-elle partie du « cahier des charges » de l'épiscope alors qu'elle serait plus sporadique chez les presbytres ? Ce serait le germe d'une tendance qui s'est affirmée par la suite, mais de façon progressive et non uniforme. En effet, parmi les premiers écrits non canoniques, Clément de Rome, le Pasteur d'Hermas, ainsi que la version syriaque du Nouveau Testament, assimilent épiscopes et presbytres. Par contre Ignace d'Antioche, écrivant aux Eglises d'Asie en l'an 115, dissocie déjà nettement les deux ministères : « L'épiscope tient la place de Dieu, les presbytres représentent le sénat des apôtres... » (Epître aux Magnésiens). Il y a là l'embryon d'une hiérarchie qui se fixera au IIIe et surtout au IVe siècle : successeur de l'apôtre, l'épiscope devient le dirigeant d'une Eglise de ville, avec autorité (ou surveillance, comme son nom l'indique) sur les presbytres (bientôt prêtres), responsables des annexes villageoises du même district (diocèse). L'autorité régionale émane des synodes (rencontres) des évêques. Au milieu du IIIe siècle, Cyprien de Carthage plaide pour cette structure synodale

---

[9] Nous ne parlons pas ici du ministère des diacres, qui est un sujet en soi et ne concerne pas notre thème limité aux structures d'autorité.

face à l'évêque de Rome, Etienne, qui prétend exercer un pouvoir sur la totalité des diocèses.

Nous n'avons encore rien dit du pasteur biblique (ou pâtre, en grec *poïmèn :* berger) ! Ce terme, accolé à celui de didascale, ne figure qu'une fois dans le Nouveau Testament pour désigner des ministres de l'Eglise (Ep 4,11). Dans tous les autres cas, il concerne Jésus-Christ, le bon Berger (Jn 10, mais aussi 1 P 2,25 où Jésus est appelé le « pasteur et épiscope de vos âmes »[10]). Si le terme pasteur ou berger est peu usité dans le Nouveau Testament[11], on rencontre plus fréquemment le verbe de la même famille : *poïmaïnô*, paître le troupeau. Or c'est l'activité des épiscopes-presbytres qui est décrite par cette image (1 P 5,2 ; Ac 20,28 et, bien sûr, lors du dialogue entre le Ressuscité et Pierre au bord du lac de Tibériade : « Fais paître mes brebis », Jn 21,15-17).

Présidents, conducteurs, épiscopes, presbytres, bergers. Lorsqu'on analyse les contextes dans lesquels ces termes apparaissent, on constate que c'est quasiment toujours le même genre de responsabilités qui leur sont confiées. En premier lieu enseigner et prêcher ou, exprimé sous une forme imagée, paître le troupeau – ce qui implique le nourrir de la Parole vivante de Dieu (He 13,7 ; 1 Tm 3,2 ; 5,17 ; 1 P 5,2 ; Ac 20,28...). Si la prédication est un aspect prioritaire de ces ministères, c'est donc qu'ils ne sont pas fondamentalement différents des didascales et des prophètes, plus fréquemment mentionnés dans les grandes épîtres pauliniennes[12].

Toutefois, leur tâche ne s'épuise pas dans le ministère de la Parole, comme l'évoquent bien les multiples facettes de la tâche d'un berger, telle que la décrit notamment Ezéchiel 34. Les dirigeants travaillent (le verbe suggère une activité pénible : ils peinent, en grec *kopiaô*, 1 Co 16,16 ; 1 Tm 5,17), servent (1 Co 16,15-16), veillent (Ac 20,28-31), sont responsables du troupeau (He 13,17), et modèles pour les croyants (He 13,7 ; 1 P 5,3). S'il est à plusieurs reprises demandé aux fidèles de se soumettre aux presbytres (He 13,17 ; 1 Co 16,16 ; 1 P 5,5), et si les épiscopes doivent donner des preuves de leur capacité à diriger

---

[10] Ou, pour employer avec la TOB des termes moins « ecclésiastiques » : le « berger et gardien de vos âmes ».

[11] L'image du berger et du troupeau est plus fréquente dans l'AT. Cf. Ps 23, et surtout le très beau chapitre 34 du livre d'Ezéchiel.

[12] « Ainsi s'établit une certaine équivalence entre les termes de presbytres, d'épiscopes et de didascales, et une certaine identité entre les fonctions de ces trois ministères. Car « paître le troupeau de Dieu », ce n'est pas autre chose que le défendre contre les périls de l'hérésie qui s'annonce (Ac 20,29-31). C'est le ministère primordial de la parole et de l'enseignement qui apparaît partout, sous différents noms. » Ph. Menoud, *L'Eglise et les ministères selon le Nouveau Testament*, Cahiers Théologiques 22, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1949, p. 48.

(1 Tm 3,5), jamais, il faut le souligner, les dirigeants sont eux-mêmes encouragés à exercer un pouvoir sur autrui.

Nous remarquons donc que le Nouveau Testament, dans sa manière de parler des ministères de gouvernement de l'Eglise, nous présente beaucoup plus une harmonie (ce qui ne veut pas dire une uniformité) qu'un éventail de modèles structurels et de courants divergents. Les ministres sont donnés à la communauté locale pour la maintenir dans la vérité de l'Evangile, dans l'unité de l'Esprit et dans la vitalité d'une croissance vers une maturité en Christ.

III. Légitimité et statut des ministères d'autorité

a) La triple dimension de l'investiture

L'origine des ministères est dans le Christ, à qui appartient l'Eglise et dont il est le chef. Elle est son corps, son troupeau, son temple, son édifice, son champ. Tout ministère s'exerce dans sa dépendance et sous son autorité. Les droits du Seigneur sur son peuple apparaissent clairement dans les deux textes où Pierre semble investi d'une responsabilité particulière : « Tu es Pierre, et sur cette pierre, *je* bâtirai *mon* Eglise » (Mt 16,18) ; « Fais paître *mes* brebis » (Jn 21,15-17). Avec les autres Apôtres, Pierre tient son ministère du Christ lui-même (Jn 15,16). C'est aussi le cas des autres ministres de l'Eglise : « Paissez le troupeau au sein duquel *le Saint-Esprit vous a établis* épiscopes » (Ac 20,28, traduction Colombe) ; « Dites à Archippe : veille au ministère que tu *as reçu dans le Seigneur* » (Col 4,17) ; « Ceux que *Dieu a disposés dans l'Eglise* sont premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des hommes chargés de l'enseignement » (1 Co 12,28), « *C'est Dieu qui a donné* certains comme apôtres, d'autres comme prophètes... évangélistes... pasteurs et chargés de l'enseignement » (Ep 4,11).

Dire cela, c'est affirmer l'essentiel. Mais ne dire que cela pourrait faire la part belle à la subjectivité. Même lorsque sa sincérité est hors de doute, celui qui affirme avoir reçu un appel d'en-haut ressemble à celui qui se prétend lui-même investi d'une mission de direction et estime ne pas avoir de comptes à rendre à l'Eglise. Dans le cas de Paul, si manifeste que soit l'appel du Seigneur, il a fallu qu'à Damas, Ananias lui soit envoyé pour qu'il reçoive le Saint-Esprit et soit confirmé dans son ministère (Ac 9,17). On voit fréquemment ceux qui sont déjà en place avoir une responsabilité dans la désignation de leurs collaborateurs ou successeurs. Ainsi Paul et Barnabas interviennent (d'une manière difficile à préciser) dans la désignation des presbytres à Icone et Lystre (Ac 14,23). Timothée et Tite ont également une mission à cet égard – eux-mêmes ayant reçu l'imposition des mains par les presbytres de

leur Eglise d'origine. Déjà en Actes 6, à propos des Sept*, les apôtres prennent une initiative que nous allons préciser ci-après.

Mais là encore, il ne faut pas s'arrêter à mi-chemin. Car ce qui légitime un ministère, ce n'est pas plus la cooptation que l'autoproclamation.

L'Eglise locale joue elle aussi un rôle évident. Lorsque les auteurs des épîtres exhortent à la soumission aux presbytres, ils n'invoquent pas le grade ou le titre qui leur aurait été conféré d'en haut, mais rappellent aux fidèles qu'ils sont eux-mêmes témoins du service, de la peine, du don de soi de leurs dirigeants. Et c'est parce que l'Eglise a *reconnu* la qualité de leur travail et de leur service qu'elle va accepter leur autorité. C'est dans cet esprit que l'Eglise peut élire ses responsables. Il ne s'agit donc pas à proprement parler d'un système démocratique : l'idée sous-jacente n'est pas que chaque membre détient une parcelle de pouvoir et la délègue à celui qui pourra grouper sur lui-même un nombre suffisant de « parcelles de pouvoir délégué » pour être en état d'exercer une autorité effective. Il s'agit plutôt de discerner que Dieu a confié une mission à quelqu'un et l'a qualifié pour l'accomplir.

Le seul cas d'une désignation en vue d'un service qui nous soit décrite avec quelques détails est celui de la mise en place des Sept, selon Actes 6,1-6[13]. Quatre étapes peuvent être repérées :

– Identification d'un besoin par les responsables de l'Eglise.

– Description par ces responsables des critères permettant à l'Eglise de faire un choix opportun.

– Election par l'ensemble de l'Eglise.

– Les élus sont établis (*kathistèmi*) par ceux qui sont en place (prière et imposition des mains).

A Icone et Lystre, selon Actes 14,23, Paul et Barnabas « leur désignèrent » (TOB, français courant) ou « firent nommer pour eux » (Colombe) des presbytres – l'expression n'est pas assez explicite pour qu'on puisse déterminer si le choix s'est fait par les apôtres ou par les membres des Eglises. De toute façon, il s'agit de communautés fondées quelques mois auparavant : on peut douter qu'elles aient eu une maturité suffisante pour discerner ceux qui étaient aptes à conduire le troupeau. L'imprécision de l'expression permet de supposer que les apôtres ont proposé à l'approbation de la communauté ceux qui leur semblaient le mieux correspondre au profil d'un presbytre.

---

13 Il ne s'agit pas, il est vrai, d'un service d'autorité, mais de la diaconie des tables. On connaît cependant l'autorité spirituelle de deux au moins d'entre eux, Etienne et Philippe. Par contre, Luc ne dit rien a propos de la mise en place des anciens à Jérusalem. Soit parce qu'il s'agit des mêmes personnes dont le ministère aurait évolué, soit parce qu'il était inutile de décrire à nouveau une procédure identique. On est en droit de penser que, si elle n'est pas présentée comme une marche à suivre obligée, cette procédure n'en est pas moins considérée comme exemplaire.

En Crète, Paul a laissé Tite pour qu'il « établisse dans chaque ville des anciens, suivant ses instructions » (Tt 1,5). Est-ce là l'embryon d'un système hiérarchique ? Pas forcément ! Comme à Lystre, le contexte est pionnier, non représentatif d'une situation « stabilisée ». Et surtout, la manière dont Paul s'exprime n'exclut nullement une élection par les membres de l'Eglise : en effet le verbe « établir » (*kathistèmi*) est celui-là même qui apparaît dans Actes 6 où les apôtres « établirent » les Sept, c'est-à-dire ceux que l'ensemble de l'Eglise avait élus.

Il faut donc parler d'une « triple investiture ». Dieu donne les ministères à l'Eglise, et pour cela, il appelle et qualifie ; les conducteurs déjà en service ont la responsabilité de proposer à la communauté des critères pour l'aider à discerner, puis à assurer une continuité en établissant dans leur fonction ceux qui ont été désignés ; enfin l'ensemble de la communauté discerne et reconnaît ceux que Dieu lui envoie. Il faut ajouter, bien sûr, la conviction personnelle de celui qui s'engage dans un ministère, conviction d'être appelé par le Seigneur et enrichi de ses charismes.

b) Collégialité

Tout exercice de l'autorité est menacé par la tentation de la prise de pouvoir sur autrui. Tel est le fonctionnement de l'homme depuis le jour où il a prétendu se faire l'égal de Dieu. Celui qui, en vertu d'un pouvoir sans partage, échappe à la confrontation avec des pairs, des collègues, est soumis à une tentation d'autant plus grande. Or si celui qui est tout seul à diriger s'égare sans que personne ne puisse contrecarrer le mauvais usage qu'il fait de son pouvoir, c'est toute une collectivité qui est entraînée dans l'impasse. En outre, les dirigeants devant être des exemples pour les membres, il faut que ces derniers puissent observer chez eux une soumission mutuelle à imiter.

Nous avons remarqué la richesse de l'image « pastorale ». Or la tâche des bergers est multiforme. Rassembler le troupeau, le conduire sur un chemin sûr et le préserver de s'égarer dans le désert, lui assurer la nourriture des verts pâturages, lui fournir un abri sécurisant et le protéger de nombreux dangers, chasser les voleurs et les loups, chercher la brebis qui s'égare en s'éloignant du troupeau « jusqu'à ce qu'il la trouve » (Lc 15,4), panser celle qui est blessée, soigner celle qui est malade, porter l'agneau fatigué (cf. Ez 34,16...) « Qui est suffisant pour cela ? » (2 Co 2,16, Colombe) Impossible d'être à la fois le guide qui marche devant pour entraîner les brebis, et celui qui reste à l'arrière pour prendre soin de celles qui n'ont plus la force de suivre ! Seule la complémentarité d'une équipe peut assurer cette mission aux multiples facettes.

On comprend dès lors que les termes désignant les ministères de gouvernement soient toujours au pluriel. Nous l'avons déjà souligné,

Paul lui-même, dans sa mission apostolique et son ministère d'écrivain, s'associe des co-équipiers. Les termes de présidents, conducteurs, presbytres, pasteurs, épiscopes, prophètes, didascales ou autres dirigeants locaux figurent toujours au pluriel, sauf lorsqu'il s'agit de qualités que chacun doit posséder en propre (1 Tm 3,1-7). Le modèle de la synagogue, toujours dirigée par un collège, a dûment préparé une telle structure.

c) Au sein de la communauté

L'image des bergers et du troupeau est fort évocatrice. Elle ne rend cependant compte que d'un aspect limité de la réalité. Un troupeau se laisse conduire passivement ; il y a, entre un berger et des moutons, une différence de nature, infranchissable. La communauté chrétienne n'est pas qu'un troupeau. Elle est aussi un Corps, dont Jésus-Christ est la tête, formé de membres dont chacun a son utilité et sa fonction. Ceux qui exercent un ministère de direction sont *dans* le corps, et non pas au-dessus de lui[14].

La communauté chrétienne n'est jamais considérée comme mineure. Au contraire, les ministères ont pour mission de rendre tous les membres adultes et aptes à exercer à leur tour leur ministère. Cela ressort clairement du texte déjà plusieurs fois cité : « C'est Dieu qui a donné certains comme apôtres... prophètes... évangélistes... pasteurs et chargés de l'enseignement, afin de mettre les saints en état d'accomplir le ministère pour bâtir le corps du Christ, jusqu'à ce que nous parvenions tous... à l'état d'adultes, à la taille du Christ dans sa plénitude. Ainsi nous ne serons plus des enfants ballottés, menés à la dérive, à tout vent de doctrine... » (Ep 4,11-14). Si la manière d'exercer l'autorité devait infantiliser les membres et leur refuser une part active à la marche et au développement de la communauté, elle ne correspondrait à aucun modèle biblique.

Les lettres apostoliques sont adressées à la communauté des croyants et non à ses autorités[15], même lorsqu'il s'agit de questions qui semblent du ressort des dirigeants[16] (cf. 1 Corinthiens : exercice de la discipline allant jusqu'à l'exclusion d'un membre, bon ordre dans

---

14 La version de la Bible à La Colombe (Segond révisée) a corrigé ses dernières éditions : elle a correctement traduit Ac 20,28 : « Prenez garde à tout le troupeau *au sein* duquel le Saint-Esprit vous a établis épiscopes » (alors que les premières éditions avaient conservé l'erreur de Segond « le troupeau *sur* lequel... »)

15 Seule exception, l'épître aux Philippiens, et même dans ce cas, Paul cite l'Eglise avant les épiscopes et les diacres. C'est pourtant une lettre amicale et fraternelle, et non pas destinée à affronter une situation de crise.

16 ... du moins selon notre logique. Mais Matthieu 18,17 confie aussi à l'Eglise la charge de la discipline.

le culte et la célébration de la Cène...). Aux Galates, Paul demande l'entraide spirituelle : si un frère tombe dans le péché, ce sont ses frères (et pas uniquement les responsables) qui sont chargés d'exercer la solidarité en le relevant avec douceur (Ga 6,1). Lorsque l'Apôtre écrit à Philémon au sujet d'une question manifestement personnelle (la manière d'accueillir à son retour l'esclave évadé puis converti), il s'adresse « à Philémon, à Apphia, à Archippe et à l'Eglise qui s'assemble dans sa maison » (Phm 1,1-2). Les Colossiens et les Ephésiens sont encouragés à tous apporter leur participation active aux célébrations de l'Eglise rassemblée (Col 3,16 ; Ep 5,19). C'est bien ce qui se passe à Corinthe, où, en dépit de ses craintes de désordres, Paul laisse ouverte la participation effective du plus grand nombre (1 Co 14). Jacques invite le malade à faire appel aux presbytres en vue d'une onction d'huile : « Qu'il fasse appeler les anciens de l'Eglise... le Seigneur le relèvera, et s'il a des péchés à son actif, il lui sera pardonné ». Et il enchaîne : « Confessez-vous *donc* vos péchés *les uns aux autres*, et priez les uns pour les autres afin d'être guéris » (Jc 5,14-16). On ne saurait mieux exprimer l'interaction entre ceux qui exercent l'autorité et ceux envers qui elle s'exerce. D'ailleurs, l'expression « les uns les autres », ou « mutuellement » revient avec insistance dans les épîtres et s'applique à une multitude d'activités[17]. On est aux antipodes d'une Eglise formée d'une part « d'autorités ecclésiastiques » et d'autre part de consommateurs ayant passivement recours « aux services de l'Eglise ». Une telle optique influence profondément l'idée que l'on se fait du fonctionnement des structures d'autorité dans les Eglises du Nouveau Testament[18].

d) La substance de l'autorité

Nous avons qualifié la nature de l'autorité dans l'Eglise comme étant *spirituelle*. En conclusion, nous voulons suggérer quelques pistes de réflexion sur cette question, implicitement présente déjà tout au long de cette étude.

Une autorité spirituelle est une autorité *en Christ*, c'est-à-dire qu'elle n'a de légitimité et de valeur que si celui qui l'exerce est lui-même sous l'autorité du Christ. L'autorité dans l'Eglise n'est jamais absolue, toujours seconde, toujours soumise à la Parole de Dieu et à l'Esprit du Christ.

Si nous avons beaucoup cité les Actes des Apôtres et les épîtres, il y a lieu à ce stade d'écouter le témoignage des évangiles. A plusieurs reprises et dans diverses circonstances retenues par les trois synoptiques*,

---

17 Ainsi Alfred Kuen a publié un livre sur la vie de l'Eglise intitulé *Les uns les autres* (éd. Emmaüs, Saint-Légier, 1995).

18 Voir à cet égard le remarquable chapitre d'Annie Jaubert, « Le fait communautaire », in *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, éd. Seuil, Paris, 1974, p. 16 à 31.

les disciples se sont disputés pour savoir « lequel d'entre eux pouvait bien être le plus grand » (Lc 9,46ss ; 22,24ss, et parallèles). Problème de pouvoir, rivalités récurrentes ! « Qui est à la barre ? » Marc 9 et Luc 9 nous apprennent que la question a surgi sitôt après l'annonce par Jésus de sa mort prochaine. Querelle de succession ! Annonciatrice des luttes de prestige à Corinthe et, plus tard, entre métropoles chrétiennes des IIe et IIIe siècles se réclamant chacune d'un apôtre fondateur… Selon Luc 22, un tel affrontement a même suivi la célébration de la première sainte Cène. Est-ce à ce moment que Jésus est allé chercher une bassine et un linge, a ôté ses vêtements et s'est mis à genoux devant chacun d'eux pour lui laver les pieds, dans le rôle de l'esclave ? (Jn 13,2-17) Ses propos n'ont pas été alors : je démissionne, je renonce à ma position, il n'y a plus de chef ! Mais : « Vous m'appelez le Maître et le Seigneur, et vous dites bien *car je le suis* » (v. 13). Et c'est *en tant que tel* qu'il a accompli le travail de l'esclave, donnant par là un exemple « afin que vous aussi fassiez comme moi je vous ai fait » (v. 15). « Comportez-vous ainsi entre vous, comme on le fait en Jésus Christ […] Il s'est dépouillé, prenant la condition de serviteur » (Ph 2,5ss). L'autorité en Christ est une autorité de service et de souffrance, non de pouvoir et de prestige. « Vous le savez, les chefs des nations les tiennent sous leur pouvoir et les grands sous leur domination. Il ne doit pas en être ainsi parmi vous. Au contraire, si quelqu'un veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur, et si quelqu'un veut être le premier parmi vous, qu'il soit votre esclave. C'est ainsi que le Fils de l'Homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude » (Mt 20,25-28). Ces paroles sont décisives, redoutables. On se prend à rêver que l'histoire de l'Eglise aurait été profondément différente si elles avaient été mises en pratique au cours des siècles…

Pour saint Paul en tout cas, elles n'étaient pas lettre morte. Ainsi, au début de sa Première épître aux Corinthiens, il fait état des rivalités au sein de l'Eglise : « Chacun de vous parle ainsi : Moi, j'appartiens à Paul. – Moi à Apollos. – Moi à Céphas. – Moi à Christ. » (chap. 1, v. 12). Et ce développement aboutit à cette question (chap. 3, v. 5) : « Qu'est-ce donc qu'Apollos ? Qu'est-ce que Paul ? Des serviteurs, par qui vous avez été amenés à la foi. » Or, un thème est inséré au cœur de ce débat, présentant la Croix comme faiblesse de Dieu et folie de Dieu. « Car j'ai décidé de ne rien savoir parmi vous, sinon Jésus Christ et Jésus Christ crucifié » (chap. 2, v. 2). On a souvent isolé cette affirmation de ce qui la précède et la suit, pour en faire, dans les milieux évangéliques, une sorte de drapeau exaltant la centralité de la doctrine de l'expiation. Je ne conteste nullement cette centralité mais, si l'on suit le fil conducteur de la pensée paulinienne, on conviendra que ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici ! Au cœur du traitement du douloureux problème des tensions et des surenchères spirituelles dans l'Eglise – en fait, des luttes pour le pouvoir –, Paul s'exclame : quel est donc le message qui vous a ras-

semblés pour faire de vous l'Eglise du Christ à Corinthe ? Et il évoque son ministère parmi eux et la réelle harmonie entre le message – folie et faiblesse du Messie crucifié – et le messager, Paul, marqué par la fragilité et la crainte (chap. 2, v. 3), dépourvu de prestance et de puissance selon les critères humains du pouvoir. Sous peine d'être frappé d'une contradiction interne qui le neutraliserait, l'exercice de l'autorité dans l'Eglise ne peut pas exprimer autre chose que la sagesse et la puissance paradoxales que manifeste la Croix. Si Paul se sent pressé de parler ici de Jésus-Christ crucifié, cœur du message chrétien, c'est que les Corinthiens, avec leurs rivalités, vivaient l'autorité évangélique à contre-sens. Cela démontre à quel point le contenu de l'Evangile devrait transformer profondément la manière d'exercer l'autorité dans l'Eglise.

Quant à la deuxième lettre aux Corinthiens, elle est écrite par un homme blessé, contesté dans son ministère et son autorité et qui revendique le droit d'être respecté. Paul se lance dans un plaidoyer personnel passionné, qui nous met un peu mal à l'aise. Mais ses propos sont émaillés d'aveux d'impuissance et d'échec, de cris de désarroi, de larmes. L'Apôtre pourrait se prévaloir de grandes victoires, certes, et d'expériences spirituelles exceptionnelles, mais il fonde plutôt son autorité sur les détresses qu'il a connues et qui le rattachent à celles du Christ qu'il a prêché : ce qui authentifie son ministère et légitime sa revendication d'être écouté et obéi, ce sont ses combats et ses souffrances, plus que ses exploits spirituels ou même son statut d'Apôtre du Christ. De même, au moment où il fait appel à son autorité pour adresser des injonctions aux Ephésiens (4,1) Paul ne se réfère ni à ses succès, ni à ses titres, mais à sa captivité qui le réduit à l'impuissance et l'identifie au Christ souffrant : « Je vous exhorte donc dans le Seigneur, moi qui suis prisonnier... »

Nous sommes dans un tout autre registre que celui des structures, et cela nous oblige à un déplacement par rapport à la question posée au début de notre étude. Sans doute est-il légitime de nous approcher des Ecritures avec nos questions. Mais il arrive souvent qu'en fait de réponse, la Bible nous renvoie *ses* questions à elle et, par là, nous remette en question, nous, nos pratiques et nos fonctionnements. N'est-ce pas de cette manière que se sont déroulés nombre d'entretiens entre Jésus et ses interlocuteurs ? ■

Ḥokhma 66/1997, pp. 49-52

LE PASTEUR EST-IL MEMBRE DE LA COMMUNAUTÉ AU MÊME TITRE QUE LES ANCIENS, OU S'Y TROUVE-T-IL COMME ENVOYÉ PAR UNE INSTANCE EXTÉRIEURE ?

Cette question, régulièrement d'actualité, illustre les difficultés que nous rencontrons dès qu'il s'agit de préciser les contours d'un ministère. Comme le montre Jacques Blandenier, la richesse et l'élasticité des termes utilisés par les auteurs bibliques peuvent alimenter ce genre de questionnement.

Nous vous proposons ici les grandes lignes d'un débat entre deux professeurs de théologie réformés, l'un et l'autre marqués par une orientation évangélique : Henri d'Espine, professeur à la Faculté de Théologie de l'Université de Genève, et Jean Cadier, professeur à la Faculté de Théologie Protestante de Montpellier. Le lecteur constatera que si ce débat remonte à une cinquantaine d'années, il est loin d'être périmé

Références :

Henri d'Espine : « Les Anciens, conducteurs de l'Eglise », *Cahiers Théologiques de l'Actualité Protestante*, n° 7, 1944, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel.

Jean Cadier : « Pasteurs et Anciens », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, n° 2/1946, Montpellier.

En conclusion de son étude des textes néotestamentaires, Henri d'Espine affirme notamment (p. 31-32) :

« La conclusion essentielle qui se dégage de notre enquête, c'est que l'organe que Jésus a créé dans son Eglise, par l'action du Saint-Esprit, pour l'accomplissement de la tâche pastorale, est le *collège des anciens*, ou « *presbytère* ». Ce n'est pas à un homme isolé qu'il a entendu confier la conduite de son troupeau en chaque lieu, mais à un groupe d'hommes, collectivement responsables. Cette volonté du reste ne doit pas surprendre, car elle tient au principe même du salut et de la vie

auxquels Jésus-Christ appelle les siens. Ce salut consiste en effet, pour le pécheur, à être rétabli dans la communion à la fois de son Père et de ses frères, et cette vie est, dans son essence, communautaire. C'est à ses disciples assemblés que Jésus-Christ promet sa présence et à leur commune prière, le plein exaucement (Mt 18,19-20). Il eût été étonnant dès lors, que la charge qui exige le plus de force et de lumières spirituelles, pût être exercée hors de cette communion où précisément on les trouve. [...]

« Quant au choix des anciens, c'est encore l'œuvre du Saint-Esprit, qui en même temps qu'il leur faisait entendre son appel, révélait à l'Eglise, soit directement, soit par le moyen de conducteurs déjà en charge, qui étaient ceux que le Seigneur lui donnait pour bergers. Vocation divine et investiture humaine étaient les conditions, toutes deux nécessaires, de l'exercice de la charge pastorale. [...]

« Tous les anciens n'étaient pas chargés, au sein du collège, du même ministère. Chacun exerçait celui pour lequel le qualifiait le don qu'il avait reçu. Si l'un avait le don de prophétie ou d'enseignement, un autre avait celui de présider, un autre encore celui d'assister les pauvres. Mais tous ces ministères – et ils pouvaient être très divers et nombreux – étaient envisagés comme spirituels et comme partie intégrante de l'office pastoral exercé en commun. Ceux dont la tâche réclamait tout le temps, recevaient de l'Eglise de quoi subvenir à leur entretien matériel, mais ce fait ne leur conférait pas, au sein du collège, de qualité spéciale.

« Si nous considérons maintenant les rapports entre les anciens et la communauté qu'ils doivent « paître », nous constatons qu'ils ne sont pas séparés par une différence spécifique, comme celle qui séparera plus tard le clergé des laïques. Parmi les ministères qu'exercent les anciens, il n'en est aucun dont ils aient le monopole absolu et qui ne puisse en quelque mesure être accompli par les autres fidèles. Il n'est pas jusqu'au ministère pastoral lui-même que, dans tel cas particulier, n'importe quel fidèle ne puisse être appelé à exercer à l'égard d'un conjoint, d'un enfant, d'un ami. Et c'est même une des tâches de ces « pasteurs » que sont les anciens, de promouvoir parmi les membres du troupeau tous ces ministères, en travaillant à les y rendre aptes. Mieux ils paissent le troupeau et plus la distinction entre bergers et brebis a tendance à s'effacer, pour ne plus faire paraître que leur essentielle unité, dans la commune adoration et le commun service du souverain berger. »

Quant à sa conclusion pour le temps présent, H. d'Espine l'exprime ainsi :

« Nous n'hésitons pas à dire que la restauration du pastorat collectif, exercé par un véritable collège d'anciens, est une des premières

conditions du renouveau spirituel dont nos Eglises ont besoin, et qu'elle constitue, par conséquent, une des tâches les plus urgentes.

« Nos conseils de paroisse ou presbytéraux sont loin d'être encore des conseils d'anciens. La plupart d'entre eux considèrent qu'ils ont simplement à veiller aux intérêts matériels de la paroisse et à faire en sorte que le ministère pastoral du pasteur puisse s'y exercer dans les meilleures conditions. Ils s'acquittent généralement de cette tâche avec beaucoup de zèle et de dévouement. Mais l'idée que c'est à eux qu'il appartiendrait de paître le troupeau, que leur tâche est avant tout d'ordre spirituel et que le pasteur n'est après tout qu'un ancien parmi d'autres, leur est le plus souvent totalement étrangère. » (p. 51-52)

« Il faut souhaiter qu'un jour les Eglises Réformées reconnaissent et proclament que les pasteurs ne sont que des anciens et que les anciens ont tous charge pastorale, ce qui pourra impliquer, en ce qui concerne en particulier l'administration des sacrements et la consécration pastorale, des réformes très profondes. » (p. 54)

« Il faudra que les fidèles en viennent à considérer tous les anciens comme leurs « pasteurs » et à leur reconnaître une égale autorité. » (p. 56)

Le professeur Cadier réagit fortement. Voici quelques extraits de la préface du numéro cité de la Revue de Montpellier :

« Nous avons retrouvé dans ces pages la solide documentation biblique et la piété profonde qui caractérisent l'enseignement du professeur de Genève. Nous sera-t-il permis de dire cependant que son argumentation ne nous a pas convaincu ? Nous sera-t-il permis de dire aussi que la transformation que sur la base de l'Ecriture et dans la pensée du Réveil il nous propose, du pastorat unique en pastorat collectif est une véritable révolution de la discipline réformée et pose à nos Eglises calvinistes une question de la plus haute gravité ! » (p. 316)

« L'apôtre, et avec lui tous les inspirés (prophètes, évangélistes, pasteurs, docteurs) tient son ministère d'un don d'en-haut, d'une vocation d'en-haut. Il est contraint par l'Esprit [...]. L'ancien, qui est aussi appelé surveillant (*episcopos*), tient son ministère de la communauté, il représente la communauté, la vie de l'Esprit qui est dans la communauté. Il est ancien non par charisme, mais par charge. Il désire être ancien. » (p. 331)

« Il ne faut pas dire que les anciens sont des pasteurs ni que les pasteurs sont des anciens. » (p. 332)

« Y a-t-il d'après le Nouveau Testament des hommes qui sont « mis à part » pour la tâche particulière d'annoncer la Parole de Dieu, des hommes que Dieu appelle à se consacrer entièrement au ministère de la Parole de Dieu ? Certainement oui. C'est Paul et Barnabas [...], les apôtres, les prophètes, les évangélistes, les pasteurs et docteurs [...]. Ce sont les ministres de la Nouvelle Alliance, les ministres de l'Esprit. Par une sorte de succession apostolique toute spirituelle, les pasteurs

sont les héritiers des apôtres ; ils constituent de par leur vocation particulière l'instrument par lequel Dieu adresse sans cesse aux hommes le message de la réconciliation et le témoignage au Seigneur ressuscité. Je suis persuadé qu'il faut maintenir le caractère spécifique de cette vocation. Par la Parole de Dieu dont les pasteurs sont les annonciateurs, Dieu confronte sans cesse son Eglise, la conduit et la juge. Le pasteur n'est pas dans l'Eglise, il est en face de l'Eglise, il mène contre elle les luttes de Dieu. Il l'exhorte, il l'enseigne, il la conduit, mais comme en dehors d'elle, du côté de Dieu. Il se sent parfois seul, mais c'est la conséquence de sa vocation. (Voyez les « nous » et les « vous » des épîtres aux Corinthiens). Au contraire, les anciens sont les représentants de l'Eglise, contrôlant ce ministère du pasteur, veillant à ce qu'aucune déviation humaine ne vienne s'y introduire. Ce sont deux éléments divers et complémentaires de la vie de l'Eglise.

« Ne faisons donc pas des Anciens des pasteurs. Ne négligeons pas la vocation particulière par laquelle des hommes sont mis à part pour être consacrés entièrement à l'annonce de la Parole de Dieu. Je reconnais que l'influence des Réveils a été toujours vers la constitution de ces pastorats collectifs et la suppression des ministères particuliers. Ce qui en est resté, dans le Darbysme ou ailleurs, ne nous montre pas que l'expérience ait particulièrement réussi. Luttons contre les tendances de cléricalisme et de formalisme qui menacent sans cesse le ministère pastoral, augmentons les responsabilités des conseillers presbytéraux, mais de grâce, ne supprimons pas le ministère de la Parole de Dieu. » (p. 334) ■

Ḥokhma 66/1997, pp. 53-66

L'AUTORITÉ POUR LE SERVICE

par
Jean-François ZORN
professeur à l'Institut Protestant de Théologie, Faculté de Montpellier

RÉFLEXIONS SUR L'AUTORITÉ PERSONNELLE DU CHRÉTIEN

Parmi les qualités humaines, l'autorité personnelle est sans doute l'une des plus mystérieuses et des plus effectives qui soient, car elle semble à la fois donnée aux personnes qui l'exercent et s'imposer aux personnes qui la ressentent. Le caractère spirituel de l'autorité personnelle ajoute une dimension plus impressionnante encore à cette qualité, car on peut avoir le sentiment qu'elle émane d'une force supérieure et que, par conséquent, elle s'impose plus fortement encore qu'une autre. Nous percevons aussi que, spiritualisée, l'autorité peut s'exercer d'une manière d'autant plus contraignante que son origine est insaisissable et sa réception incontournable. Nous entrevoyons alors le danger d'une autorité spirituelle qui se détacherait de sa source et ne connaîtrait aucun contrôle. C'est pourquoi, se proposant de réfléchir sur ce qui fonde l'autorité personnelle d'un chrétien, l'ensemble de mon exposé sera traversé par un double questionnement : qu'est-ce qui légitime et justifie l'autorité personnelle d'un chrétien et qu'est-ce qui permet de reconnaître, d'attester, d'authentifier cette autorité ?

Le questionnement est double en effet : « Qu'est-ce qui légitime l'autorité personnelle d'un chrétien ? » est une question tournée vers l'instance *productrice* de l'autorité. « Qu'est-ce qui permet de reconnaître l'autorité personnelle ? » est une question tournée vers l'instance *réceptrice* de l'autorité.

Distinguer les deux niveaux de questions est *a priori* indispensable pour ne pas tomber dans la tentation de l'idolâtrie – je pèse mes mots – qui consisterait à recevoir sans référence critique une autorité

qui serait donnée comme allant de soi ou qui s'imposerait par une sorte de plébiscite.

En d'autres termes, on peut dire que l'autorité personnelle d'un chrétien ne peut être ni légitimée ni reconnue du seul fait du succès, de l'impact, de l'audience, dont une personne peut bénéficier au sein de la communauté humaine ou ecclésiale, car nous savons que cette légitimité et cette reconnaissance de l'autorité sont une résultante dont le facteur personnel n'est qu'un aspect, mais jamais le seul.

Mais articuler les deux questions est *a posteriori* non moins indispensable parce qu'une autorité personnelle jamais révélée, jamais incarnée – là encore je pèse mes mots – n'existe pas ; elle serait une pure hypothèse d'école pour nous les humains (le génie méconnu !) ou un secret pour Dieu. Mais je ne crois ni au génie méconnu ni en un Dieu qui entretiendrait le secret autour de l'autorité qu'il confère à l'homme.

Aussi faudra-t-il, après avoir cherché ce qui théologiquement légitime l'autorité personnelle du chrétien, réarticuler ce que nous aurons appris d'elle dans les Ecritures, l'instance productrice de l'autorité chrétienne, avec ce que la communauté ecclésiale, instance réceptrice de l'autorité, peut en dire et en faire quand elle se manifeste en son sein.

Ces quelques remarques introductives annoncent le plan que je vais suivre en trois parties :

– Qu'est-ce qui légitime l'autorité personnelle d'un chrétien ? Je traiterai plus particulièrement de la question de l'inspiration, d'un point de vue de théologie biblique.

– Qu'est-ce qui permet d'attester l'autorité personnelle d'un chrétien ? Je traiterai la question du service qui est dans le titre de mon exposé, dans une perspective de théologie systématique.

– Enfin, en réarticulant les notions d'inspiration et de service, je traiterai des notions de discernement des dons et de reconnaissance des ministères, notions qui nous ramèneront à des questions d'ecclésiologie*, de théologie pratique donc.

I. Ce qui légitime l'autorité personnelle d'un chrétien : l'inspiration

I.1. Un monde – visible et invisible – saturé d'autorité(s)

Dans le Nouveau Testament, un même terme *exousia* désigne à la fois l'autorité divine, du Père et du Fils, et l'autorité des chefs terrestres, civils ou militaires. Cette terminologie commune s'inscrit dans

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 92-94.

une vision du monde antique, un système de croyances religieuses pourrait-on dire, selon lequel existerait une correspondance entre le monde invisible d'en haut et le monde visible d'en bas, l'un étant généralement le décalque de l'autre, les dieux du monde invisible s'incarnant dans les chefs, rois ou empereurs du monde visible.

Mais, dans les épîtres pauliniennes, cette vision religieuse du monde, garante d'un certain ordre socio-religieux, est totalement réinterprétée dans un sens critique. D'abord les autorités du monde invisible peuvent êtres bonnes ou mauvaises, c'est-à-dire, dans le langage de l'époque, apparentées soit aux anges soit au diable. Ensuite, si elles dirigent leurs homologues terrestres, c'est selon des intentions propres, et pas selon le schéma traditionnel de la dévolution du pouvoir de haut en bas de Dieu vers l'homme. Enfin toutes sont des créatures, même celles qui sont hostiles au vrai Dieu, conviction typiquement paulinienne exprimée en Colossiens 1,16 : « En lui, tout a été créé, dans les cieux et sur la terre, les êtres visibles comme les invisibles, Trônes et Souverainetés, Autorités et Pouvoirs ».

Le monde invisible n'est donc pas habité que d'alliés de Dieu et le monde visible que d'amis de l'homme, et à l'intérieur des deux mondes ce n'est pas la paix non plus. Paul affirme même, comme en Ephésiens 6,12, que les autorités invisibles (« souverains de ce monde des ténèbres », « esprits du mal », etc.) sont plus redoutables que les autorités humaines visibles parce qu'elles ne sont pas à la portée de l'homme et parce que leur séduction religieuse s'exerce toujours. Or Paul constate que, chez les Colossiens par exemple, « la dévotion » et « le culte des anges » se portent bien (2,18) ce qui fait, écrit-il, que « des gens se plongent dans leurs visions, et leur intelligence charnelle les gonfle de chimères ».

Nous découvrons donc chez Paul que l'autorité, du fait de son caractère mystérieux, insaisissable et ambivalent, est quelque chose dont il faut se méfier, car même créée par Dieu, elle demeure un pouvoir dangereux parce que susceptible soit d'idolâtrer l'homme qui s'en saisirait, soit d'aliéner celui qui la suivrait.

I.2. En Christ, des autorités soumises et vaincues

Mais qu'est-ce qui permet à Paul de penser que l'autorité est potentiellement dangereuse pour l'homme ? Peut-on tout de même opérer un tri entre les bonnes et les mauvaises autorités ? Nous voilà au cœur de notre sujet. Qu'est-ce qui légitime la vraie autorité spirituelle de la fausse ?

De sa conviction selon laquelle toutes les autorités sont des créatures, Paul tire une double conséquence : le combat a déjà eu lieu entre elles et le Christ auquel toute autorité a été soumise d'une

part, et la victoire sur les mauvaises comme sur les bonnes autorités est acquise, d'autre part.

Mais ces autorités sont encore agissantes, elles paraissent disposer d'une certaine marge de manœuvre, d'autonomie, qui entraîne certains hommes, y compris chrétiens, à s'y soumettre. Comment alors s'enquérir de leur défaite, les rendre inoffensives, et se placer soi-même sous l'autorité du Christ seul ?

Quand Paul écrit en Col 2,15 que Dieu « a dépouillé les autorités et les pouvoirs, il les a publiquement livrés en spectacle, il les a traînés dans le cortège triomphal de la croix », il ne peut laisser croire que cette victoire soit comparable, autrement que métaphoriquement, à une victoire de gladiateurs. Ou plus exactement cette victoire au triomphe paradoxal est celle-là même que vivent les apôtres, comme Paul la décrit avec la même métaphore du combat des arènes dans 1 Corinthiens 4,9 : « Dieu nous a exposés, nous les apôtres, à la dernière place, comme des condamnés à mort : nous avons été donnés en spectacle au monde, aux anges (donc aux autorités invisibles) et aux hommes (donc aux autorités visibles) ». Puis il explique avec ironie aux Corinthiens qui cherchent les honneurs et la sagesse que sa force à lui, précisément, réside dans la faiblesse voire le mépris.

Si donc l'on veut établir, à partir de Paul, une distinction entre l'autorité personnelle d'un chrétien et celle d'un non chrétien, on peut dire que le chrétien sait, dans la foi, qu'il n'a pas d'autorité, plus précisément qu'il ne détient pas d'autorité de lui-même, ce qui lui permet de relativiser son pouvoir. En revanche, le non chrétien ne sait pas que son autorité est soumise ou, s'il le pressent, c'est par le moyen de la sagesse qu'il pourra accepter sa finitude et les limites de son pouvoir[1].

L'autorité du chrétien s'origine donc dans Jésus le Christ, le Crucifié ; c'est pourquoi le chrétien s'interdit toute volonté de puissance car la mort est inscrite à l'horizon de la victoire du Christ lui-même. Et ceci, nous le savons, ne changera pas tant qu'un autre régime – celui qui prévaudra avec le retour du Christ – ne viendra pas modifier la tension eschatologique que nous vivons entre le « déjà là » et le « pas encore là » de la victoire du Christ sur toutes les autorités qui dominent l'humanité.

Dans ces conditions, de quelle autorité le chrétien peut-il être revêtu ? A une question analogue que les apôtres posaient au Ressuscité, portant précisément sur le temps de son retour, celui-ci répondit : « Vous n'avez pas à connaître les temps et les moments que le Père a

---

[1] Il convient de bien comprendre que ce qui est dit là ne décrit pas des attitudes « automatiques », mais des fondements cachés qui ne sont pas toujours mis en œuvre. Je connais des chrétiens orgueilleux et des non chrétiens modestes ; la grâce est sans frontière…

fixés de sa propre autorité (*tè idia exousia*). Mais vous allez recevoir une puissance, celle du Saint-Esprit qui viendra sur vous ; vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre » (Actes 1,8). Réponse limpide : l'autorité, la seule qui soit pour le chrétien, est en Dieu. Et ce que je peux recevoir, comme croyant, découlant de cette autorité, c'est le Saint-Esprit pour un service de témoignage. Nous reviendrons sur ce dernier en deuxième partie. Revenons-en, pour le moment, aux rapports entre don du Saint-Esprit et autorité.

Il me faudrait, pour être complet, faire un bout d'étude exégétique sur la notion de Saint-Esprit, mais dans le cadre limité de cette étude, je voudrais concentrer l'essentiel de mes remarques moins sur l'origine ou la nature du Saint-Esprit, que sur ses manifestations et son statut. C'est pourquoi, comme je l'ai annoncé en introduction, je voudrais traiter de l'inspiration comme expression du Saint-Esprit en m'interrogeant sur ses critères. Mais au préalable, tout de même, voici quelques notations rapides sur le Saint-Esprit, son origine, sa nature.

I.3. L'inspiration comme expression du Saint-Esprit dans l'Ecriture et en l'homme

Dans la conception tant de l'Ancien Testament que du Nouveau, l'Esprit de Dieu ou le Saint-Esprit est le souffle (*ruah*) qui donne vie à l'homme et crée un lien de dépendance avec Dieu. L'esprit n'est donc pas l'âme par opposition au corps, selon la distinction qui nous vient du monde grec, mais ce qui fait vivre l'homme nouvellement par rapport aux forces de mort, jusqu'au paradoxe que Paul exprime quand il parle de corps spirituel pour définir l'homme nouveau en Christ (1 Co 15,42s.). Vivre du Saint-Esprit, c'est donc vivre de la vie de Dieu.

Entre l'Ancien et le Nouveau Testament, il y a cependant une différence de définition du Saint-Esprit qui tient dans le fait qu'en Christ, il y a concentration, plénitude de l'Esprit dont la promesse traverse tout l'Ancien Testament et se réalise en Christ. Mais bien plus, l'Esprit qui procède du Père et désormais du Fils, passe chez les croyants, il leur est donné comme Paraclet, c'est-à-dire comme protecteur contre le désenchantement et contre l'adversité du monde.

En effet, c'est encore Paul qui écrit aux Corinthiens (1 Co 2,6 et s.) que les princes de ce monde, c'est-à-dire à la fois les autorités surnaturelles et leurs épigones terrestres, ne connaissent pas la sagesse que l'on enseigne aux chrétiens adultes, car Dieu l'a révélée par l'Esprit. S'ils avaient connu cette sagesse, déclare Paul, les autorités n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire.

Puis il continue en opposant l'Esprit qui vient de Dieu et l'esprit qui vient du monde. La différence porte pratiquement sur tout : sa nature, son langage, son enseignement. Il conclut par cette affirmation : « Or nous, nous avons la pensée du Christ », montrant bien par là que l'Esprit n'est pas détaché de sa source.

Ceci m'amène donc, tout naturellement, à traiter directement de l'*inspiration par le Saint-Esprit* comme ce qui légitime l'autorité personnelle du chrétien. A ce propos, l'accent de ma réflexion va se déplacer quelque peu de la théologie biblique à la théologie systématique, non pas que la question de l'inspiration n'ait pas de fondement biblique, loin de là, mais parce que je voudrais aller sur le terrain de la doctrine de l'inspiration, ce qui me permettra d'aller plus vite au but, à savoir : montrer qu'il n'y a pas d'inspiration de l'Esprit chez le chrétien qui ne soit également corroborée par l'inspiration de l'Ecriture.

Or cette liaison entre inspiration des Ecritures et inspiration des croyants n'a pas été établie systématiquement par les théologiens du Nouveau Testament, bien qu'on en trouve des éléments. C'est notamment le texte de 2 Timothée 3,16 qui est, comme l'écrit Henri Blocher, « le lieu classique » d'établissement de l'inspiration des Ecritures[2]. C'est aussi dans le chapitre 14 de la Première épître aux Corinthiens que Paul esquisse la doctrine des dons de l'Esprit au service de tous et au service d'une intelligence du message évangélique ; nous y reviendrons en deuxième partie.

Mais c'est Jean Calvin qui formulera la doctrine de l'inspiration des Ecritures de manière magistrale avec sa conception du double témoignage interne du Saint-Esprit et externe de la Parole. Un célèbre chapitre de *L'Institution de la religion chrétienne* porte le titre fleuri suivant : « Comment certains esprits écervelés pervertissent tous les principes de religion en quittant l'Ecriture pour voltiger après leurs fantaisies sous ombre de révélation du Saint-Esprit »[3].

Dans ce chapitre Calvin fustige ceux qui délaissent l'Ecriture et imaginent des voies originales pour parvenir à Dieu. Ils se réclament d'une certaine doctrine de l'Esprit et méprisent ceux qui, disent-ils, « suivent encore la lettre morte et meurtrissante » de l'Ecriture. Calvin dénonce chez les illuminés une hiérarchisation entre Esprit et Parole qui fait de cette dernière une subordonnée de l'Esprit. Or les deux sont conjoints et l'Esprit ne peut ajouter à la Parole aucune révélation qu'elle ne contienne déjà. A l'objection des illuministes* qui citent

---

[2] Henri Blocher, « Inspiration », *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/ Genève : Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 725. 2 Tm 3,16 : « Toute Ecriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, pour réfuter, pour redresser, pour éduquer dans la justice afin que l'homme de Dieu soit accompli, équipé pour toute œuvre bonne ».

[3] Livre I, chap. IX, 1.

2 Co 3,6 « la lettre tue et l'Esprit vivifie », Calvin répond que la lettre est morte quand elle est séparée de la grâce du Christ, car c'est Christ qui donne sens et vie à la Parole ; c'est Christ qui est le seul principe d'interprétation des Ecritures attestant son inspiration par l'Esprit.

Quel est alors le statut du Saint-Esprit chez Calvin ? Dans *L'Institution* il écrit : « Bien que Dieu seul soit témoin suffisant de soi en sa Parole, toutefois cette Parole n'obtiendra point foi au cœur des hommes si elle n'y est scellée par le témoignage intérieur du Saint-Esprit »[4].

Calvin renverse donc la hiérarchie des voies d'accès à ce qu'il nomme précisément « les choses spirituelles », hiérarchie établie par les illuministes. Il écrit : « Premièrement notre Seigneur nous enseigne et nous instruit par sa Parole. Secondement il nous confirme par ses sacrements. Troisièmement, par la lumière de son Saint-Esprit, il éclaire notre entendement, et donne entrée en nos cœurs et à la Parole et aux sacrements, lesquels autrement battraient seulement à nos oreilles, et se présenteraient aux yeux, mais ne pénétreraient et n'émeuveraient point le dedans »[5].

Que conclure de cette première partie ? Ce qui légitime l'autorité personnelle du chrétien est d'ordre spirituel. Mais en ces temps où le spirituel est flottant et se niche dans toutes sortes de caches religieuses, il convenait de rappeler que l'autorité chrétienne est identifiable, je ne dis pas vérifiable, mais au moins reconnaissable. Elle ne peut se définir en soi, détachée de la source qui la produit, le Dieu de Jésus-Christ, identifié et reconnu dans les Ecritures.

Cela dit, il ne s'agit pas d'une vérité abstraite mais existentielle. L'autorité personnelle se vit et s'éprouve, elle se manifeste et se communique, elle peut s'imposer à d'autres puisqu'en pénétrant dans le monde visible elle passe de l'ordre de l'être à l'ordre du faire, de la foi aux œuvres pour reprendre une distinction chère aux réformateurs. Elle peut ainsi devenir pouvoir. Mais pour éviter le risque de s'idolâtrer en s'auto-fondant, l'autorité doit sans cesse retourner à sa seule source de légitimation, le Dieu de Jésus-Christ, identifié et reconnu dans les Ecritures. De là elle repartira au monde où elle découvrira des lieux de service, qui constitueront pour elle l'épreuve de réalité.

C'est ainsi que dans le deuxième chapitre nous chercherons à établir des correspondances entre deux niveaux de l'autorité : le premier que nous venons d'identifier, d'ordre spirituel, et le second, d'ordre diaconal, que nous allons découvrir, car l'autorité spirituelle ne tourne pas à vide, elle embraye sur le réel sans que jamais, toutefois, ce réel ne dicte tout l'ordre du jour de l'engagement du chrétien dans le monde.

---

[4] *Idid.*, chap.7, § 4.

[5] *Ibid.*, Livre IV, chap. 8.

II. Ce qui atteste l'autorité personnelle d'un chrétien : le service

II.1. Saint-Esprit : don et service

A deux reprises dans le chapitre précédent, j'ai fait allusion à des thèmes que nous traiterions dans ce chapitre. Dans Ac 1,8 nous avons entendu Jésus dire à ses disciples qu'ils recevraient le Saint-Esprit en vue du témoignage rendu au Christ depuis des lieux connus d'eux (Jérusalem, Judée, Samarie) jusqu'aux extrémités de la terre. Dans 1 Co 14 nous avons entendu Paul plaider pour une utilisation des dons de l'Esprit au service de tous dans la communauté chrétienne.

Ces deux ouvertures indiquent à l'évidence que l'inspiration du Saint-Esprit qui fonde l'autorité personnelle du croyant n'est pas un bien à usage interne, si je puis m'exprimer ainsi, c'est un élan : témoignage missionnaire et édification communautaire apparaissent donc comme des prolongements de l'inspiration du Saint-Esprit.

Autrement dit, l'autorité du disciple s'exerce tant dans le monde que dans l'Eglise par des ministères. Nous venons d'en repérer deux, le ministère missionnaire et le ministère d'unité ou d'édification de l'Eglise. Or ce terme de ministère dans le Nouveau Testament est généralement la traduction du grec *diakonia* qui veut dire précisément service. Mais il y a plus : dans le NT le ministère est toujours corrélé au don de l'Esprit. Dans 1 Co 12,4 et ss. Paul est très clair sur ce point : « Il y a diversité de dons (*diaireseis de charismatôn*) mais c'est le même Esprit ; diversité de ministères (*diaireseis diakoniôn*) mais c'est le même Seigneur ; diversité de mise en œuvre ou de mode d'action, mais c'est le même Dieu qui produit tout en tous. Chacun reçoit le don de manifester l'Esprit en vue du bien de tous ou de ce qui est utile à tous ».

J'aime beaucoup cette double insistance de Paul pour bien *originer* le ministère ou le service dans un don de l'Esprit et pour *instrumentaliser* ce don de l'Esprit dans le service.

Calvin dit cela aussi admirablement, à sa manière : « Bien que Lui seul (Dieu) doive gouverner et régir son Eglise, et y avoir toute prééminence, et que son gouvernement et son empire se doivent exercer par sa seule Parole, toutefois, parce qu'il n'habite point avec nous par présence visible, en sorte que nous puissions ouïr sa volonté de sa propre bouche, il use en cela du service des hommes, les faisant comme ses lieutenants, non point pour leur transférer son honneur et sa supériorité, mais seulement pour faire son œuvre par eux, ainsi qu'un ouvrier s'aide d'un instrument »[6].

Nous voici donc parvenus à un nouveau point de notre réflexion. L'autorité personnelle du chrétien, autorité spirituelle reçue comme

[6] *Ibid.*, Livre IV, chap. I, 4.

un don de l'Esprit, se manifeste, se traduit, s'instrumentalise en un ministère, un service.

Ici il convient de faire une remarque importante : si le service atteste l'autorité de celui qui le rend, nous comprenons bien qu'il ne s'agit pas, en bonne théologie protestante évangélique, de voir dans cette attestation, dans cette reconnaissance, une nouvelle source de légitimation de l'autorité du serviteur. Nous sommes ici, en effet, dans le domaine de l'œuvre qui est seconde par rapport à la grâce. Je veux dire précisément que le serviteur doit lui-même rester le témoin de la grâce, du don premier de l'Esprit qui en fait un serviteur et non l'inverse, ce qui l'amènerait à être justifié par son œuvre, à être tout entier dans son œuvre et bientôt coupé de la source de cette œuvre. Ma remarque n'est pas fortuite. Je connais personnellement des laïcs engagés, comme on dit, dont l'action diaconale par ailleurs admirable s'est progressivement détachée de la source évangélique qui l'a produite. Du coup leur autorité dans l'Eglise et la société se résume à leur œuvre, et nous sommes dans le domaine du visible, du pouvoir, de l'argent souvent, car une œuvre ça se voit, ça pèse et ça compte socialement…

Comment donc faire en sorte que le service ne se détache pas de la source qui le légitime et ne devienne pas lui-même source de légitimité ? Je n'ai pas véritablement de réponse à cette question si ce n'est d'énumérer un certain nombre de caractères incontournables du ministère diaconal dans le Nouveau Testament. J'en vois cinq que j'emprunte à une étude de Jean-François Collange intitulée « Evangile, vie quotidienne et diaconie »[7].

II.2. Caractères du ministère comme service

• **Est serviteur celui qui sert un maître**. En annonçant Christ crucifié et ressuscité, les disciples servent ce maître quelle que soit la forme concrète du ministère qu'ils exercent. Leurs titres sont « ministres du Christ » comme en 2 Co 11,23 ou en Col 1,7, « ministres du Seigneur » comme en Ac 20,24 ou en 1 Co 12,5, « ministres de Dieu » comme en Ac 21,19 ou en 2 Co 6,4. Il n'y a donc pas, dans le Nouveau Testament, une seule forme de ministère qui échapperait à l'autorité que seul Dieu confère, une sorte de ministère laïcisé, même s'il s'exerce en milieu laïc.

• **Le serviteur n'agit pas de lui-même ou pour lui-même**. Il est envoyé par celui qu'il sert et jamais son service ne se justifie pour lui-même, ne s'autonomise, il est toujours rattaché à sa source. Pensons à ce que répond Paul aux Corinthiens qui essayent de s'approprier l'un des prédicateurs, d'en faire leur maître à penser : « Qu'est-ce donc Apollos ? Qu'est-ce que Paul ? Des serviteurs par qui vous avez été

---

[7] *Etudes Théologiques et Religieuses*, 1990/2, p. 221-233.

amenés à la foi ; chacun d'eux a agi selon les dons que le Seigneur lui a accordés » (1 Co 3,5). En bref, le serviteur ne peut pas rouler pour lui-même…

• **Le service se caractérise par le fait qu'il se réalise au bénéfice de celui qui le reçoit et non de celui qui l'apporte**. A l'image de son maître qui est venu pour servir et non pour être servi (Marc 10,35) de celui qui se tient au milieu de nous pour servir (Luc 22,27), le serviteur ne peut prétendre être le premier servi. Une certaine lecture psychanalytique soupçonne l'altruisme de n'être que l'envers de l'égoïsme. Mais on peut admettre que le serviteur trouve un bénéfice personnel au service qu'il rend aux autres, car faire passer l'autre en premier est gratifiant et cela n'a rien de pervers.

• **Le contenu et les destinataires du service sont spécifiques : il s'agit de servir la justice**. S'il faut se garder de réduire cette notion théologique à son sens social ou éthique, il n'empêche que la dimension socio-éthique l'habite. Quand Paul écrit aux Corinthiens que si le ministère de la condamnation fut glorieux, combien le ministère/service de la justice le sera-t-il plus encore (2 Co 3,9.), je ne peux m'empêcher de voir dans cet élargissement du ministère de la justice une prise en compte de l'homme dans toutes ses dimensions afin de ne rien négliger de ce qui souffre en lui. Paul consacre deux chapitres de la Deuxième épître aux Corinthiens (8 et 9) à justifier la collecte (*diakonia*) des Eglises de Macédoine en faveur de celle de Jérusalem dont la pauvreté est extrême. Le terme *charis* revient pas moins de huit fois dans ces deux chapitres pour qualifier le geste matériel de la collecte de telle sorte que ce service concret et matériel est le reflet et la continuation du geste gracieux, gratuit de Dieu en faveur des hommes.

• **Dans le NT la *diakonia* (le service) et le *charisma* (le don) sont donc les deux faces de la même réalité du ministère.** La *diakonia* indique la nature du ministère, son faire, et le *charisma* son origine, son être. C'est la diversité des dons qui détermine la diversité des ministères. Si le service vient en quelque sorte valider, vérifier le don, celui-ci demeure premier et à l'initiative de Dieu.

Alors se pose la question de la reconnaissance du don, de son identification puisque son expression dans le service n'est pas un critère suffisant pour le justifier. C'est cette question que je voudrais traiter dans ma dernière partie conclusive, consacrée au discernement des dons et à la reconnaissance des ministères.

III. Du discernement des dons à la reconnaissance des ministères

Avec ces deux notions de discernement des dons et de reconnaissance des ministères, nous retrouvons les deux questions qui tra-

versent notre réflexion : le discernement est le moyen par lequel la légitimation de l'autorité spirituelle d'une personne est établie comme don venant de Dieu ; la reconnaissance est le moyen par lequel cette autorité se réalise comme ministère donné à l'Eglise.

III.1. Discerner… reconnaître… deux fonctions ecclésiales

Dans le Nouveau Testament, les épîtres de Paul essentiellement, le discernement est mentionné parmi les dons comme « discernement des esprits » (*diakriseis pneumatôn* dans 1 Co 12,10). Dans la mesure où, comme se plaît à le souligner Paul, discerner les esprits incombe à toute l'Eglise et non à un seul individu (1 Co 14,29), et concerne l'ensemble de ce qu'il convient d'examiner dans l'Eglise (1 Th 5,21), nous sommes en présence, comme le souligne Gérard Siegwalt, du « charisme théologique ou doctrinal par excellence… Le discernement n'est pas une critique simplement négative, mais il consiste en une récapitulation qui rejette ce qui est mauvais, garde ce qui est bon et le laisse croître vers sa plénitude en Christ. Tout est concerné par le discernement car tout a une dimension spirituelle. Le discernement des esprits est la façon dont opère ou se manifeste l'Esprit Saint qui, Esprit créateur (constructif), est sanctificateur »[8].

Mais à l'autre bout du processus de discernement des dons, il y a la reconnaissance et l'attestation des dons. Paul est encore très clair sur ce point. Il rappelle aux inspirés de Corinthe qui discernent des dons en abondance, qu'ils ne peuvent le faire qu'en conformité avec la parole de Dieu qui les précède et qui a fondé l'Eglise. Quand il leur écrit : « la parole de Dieu a-t-elle chez vous son point de départ ? Etes-vous les seuls à l'avoir reçue ? » (1 Co 14,36), il leur rappelle qu'une tradition d'enseignement, la sienne en l'occurrence, a déjà fait Eglise et que cette ecclésialité vient en quelque sorte jouer le rôle de garde-fou des interprétations illuministes. « Si quelqu'un croit être prophète ou inspiré – leur écrit-il –, qu'il reconnaisse (*epiginôsketô*) dans ce que je vous écris un commandement du Seigneur (1 Co 14,37) ». Puis il continue par une formule difficile à traduire mais qui dit en substance : Si quelqu'un ne reconnaît pas comme valable mes exhortations, qu'on ne le reconnaisse pas comme inspiré. Une lecture un peu rapide de ce texte pourrait nous laisser penser que Paul est très prétentieux. En fait il veut dire qu'un ministère d'enseignement doit exister dans l'Eglise ; sa fonction est précisément de reconnaître la légitimité ou non d'une inspiration.

Nous voyons donc très clairement que discernement et reconnaissance des dons de l'Esprit se situent dans le champ ecclésiologique.

---

8 Gérard Siegwalt, « Discernement des esprits », *Encyclopédie du protestantisme*, *op. cit.*, p. 419.

C'est dans l'Eglise que l'on discerne les dons de l'Esprit et que l'on reconnaît les ministères. A l'égard de ces derniers, l'Eglise fait donc fonction de régulatrice, son autorité est d'ordre fonctionnel, la finalité des ministères étant le service de la Parole, des sacrements et du maintien de la communion (*koinônia*) entre ses membres. On notera ici une différence ecclésiologique fondamentale avec la conception catholique romaine des ministères. L'autorité de l'Eglise catholique sur les ministères est d'ordre magistériel, c'est-à-dire fondée sur le pouvoir du pape et des évêques qui disent la doctrine, contrôlent les sacrements et délimitent la communion de l'Eglise[9].

La Discipline de l'Eglise réformée de France contient un article rédigé ainsi : « Le Conseil presbytéral (c'est-à-dire le gouvernement élu de l'Eglise locale) discerne, reconnaît et coordonne les ministères exercés par les membres de l'Eglise locale au sein de celle-ci ou ailleurs en son nom. Lorsque le Conseil presbytéral a discerné des ministères locaux, il lui appartient d'organiser leur reconnaissance liturgique »[10].

C'est un article de notre Discipline (dont je rappelle qu'en régime réformé elle est la règle de vie ecclésiale commune) que j'aime beaucoup, mais dont je constate qu'il est peu mis en pratique. En effet quel catéchète, quel chef de chorale, quel visiteur sait vraiment qu'il exerce un ministère discerné par le Conseil presbytéral et combien ont bénéficié d'une reconnaissance liturgique ? Fort peu. La plupart d'entre eux sont là en fonction d'une vocation dont je ne conteste pas l'authenticité. Mais cette vocation est souvent, de leur propre aveu, « une affaire entre Dieu et eux » dont ils estiment ne devoir « rendre de compte à personne ». « Rendre des comptes », expression souvent entendue qui dénote une conception du ministère dans l'Eglise polluée par un type de rapport « employeur-employé » en vigueur dans la société, mais également marquée par une conception atrophiée de l'Eglise. Je dis volontiers qu'il y a, dans nos Eglises de la Réforme, une sorte de « déficit ecclésiologique », ce qui n'empêche pas l'engraissement des structures, mais c'est un autre problème.

III.2. Autorité de l'Eglise et conceptions des ministères

Or il me semble que sur ce point, qui n'est autre que celui de l'autorité de l'Eglise elle-même, il y a un malentendu que je voudrais tenter de lever pour terminer.

---

9 Sur ce point, cf. Jean-Pierre Monsarrat, « La doctrine des Eglises réformées sur ce qu'elles refusent d'appeler magistère », *Lumière et Vie*, n° 180, 1986, p. 55-64.

10 *Discipline de l'E.R.F.*, Paris, 1992, Article 3, § 4.

Le refus auquel je faisais allusion il y a un instant « de rendre des comptes » dénote, dans le meilleur des cas[11], pour la personne qui adopte cette position, que c'est le Christ qui, directement, institue les ministères. Dans ces conditions, les ministères ne dépendent pas de la communauté dans laquelle ils s'exercent, en tout cas la communauté n'a pas de prise sur eux, notamment pour leur nomination et leur cessation. C'est la conception du ministère par *institution*, en partie défendue par Luther. C'est aussi la conception catholique (sacrement de l'ordre pour le prêtre), mais on la trouve, sinon partagée consciemment, en tout cas vécue quotidiennement dans certains milieux protestants de type charismatique.

Cette position a son pendant, pour ne pas dire son opposé, c'est la conception du ministère par *délégation*. Elle fut également défendue par Luther et elle s'est particulièrement développée dans les Eglises de la Réforme de tradition calviniste, influencée notamment par le contexte démocratique des XIX et XXe siècles. Elle part de la notion de sacerdoce universel de tous les baptisés, c'est-à-dire du *ministère général* de l'Eglise. Mais pour des raisons d'ordre, d'organisation, cette position dit qu'il faut des *ministères particuliers*. C'est donc la communauté qui délègue ces ministères particuliers à des personnes particulières. Ici les ministères dépendent de la communauté en ce qui concerne leur nomination, leur cahier des charges, la fin de leur mandat[12].

Il me semble que ces deux positions – ministère par institution et ministère par délégation – ne doivent pas être opposées mais articulées l'une à l'autre, ce qui permet de corréler le discernement des dons et la reconnaissance des ministères.

Je crois qu'il faut dire que c'est le Christ qui suscite les ministères, que c'est donc lui qui crée et rassemble la communauté des croyants, parce que l'Eglise est un corps dont le Christ est la tête selon la vision d'Ephésiens 4. Mais il faut dire également que l'Eglise appelle et reconnaît les ministères car elle est ce corps qui ne vivra que si les membres différents accomplissent en son sein et son nom leur fonction spécifique.

S'il y a commune obéissance au Christ de la personne appelée et de l'Eglise appelante, il n'y aura pas subordination ou échappatoire de part et d'autre, mais corrélation, correspondance, permettant de faire se rencontrer dons discernés et ministères reconnus. Sans cette commune obéissance nous irions tout droit vers des blocages et des conflits d'autorité entre les personnes et les institutions.

---

11 Je dis « dans le meilleur des cas », car il y a, malheureusement, des cas où les personnes en place se sont un jour auto-proclamées pour des raisons familiales, culturelles, traditionnelles de toutes sortes, dans lesquelles on aurait peine à trouver des arguments spirituels ou théologiques.

12 Sur ces deux conceptions du ministère, cf. André Birmelé, « Le ministère dans les Eglises de la Réforme », *Positions Luthériennes*, 1981/3, p. 190 et s.

Pour terminer tout à fait maintenant, je voudrais vous proposer un court extrait d'un livre de Philippe Menoud intitulé *L'Eglise et les ministères selon le Nouveau Testament* qui me paraît bien corroborer mon propos et donner une belle vision de l'Eglise : « L'Eglise est une institution charismatique. Elle est installée dans l'histoire, mais elle est animée par l'Esprit qui, d'en haut, descend sans cesse sur elle pour lui donner la vie. De même que le Christ a établi des apôtres pour être le fondement de son Eglise, de même l'Esprit dirige l'Eglise par les hommes qu'il suscite. Mais ceux qui sont ainsi élus ne sont pas appelés à être des frères du libre esprit. Un Paul converti par le Christ sur le chemin de Damas, est ordonné à la tradition ecclésiastique qu'il a reçue de ceux qui furent apôtres avant lui. Ensuite l'Esprit désigne ceux qui prendront la succession des apôtres, et c'est par les apôtres eux-mêmes qu'ils sont instruits et avertis de garder le bon dépôt de la doctrine révélée aux saints une fois pour toutes et de veiller à ce que la tradition ainsi établie ne soit pas interrompue. L'organisation de l'Eglise naissante révèle donc un équilibre parfait (c'est-à-dire la communion) entre l'inspiration (c'est-à-dire les dons de l'Esprit) et la tradition (c'est-à-dire les ministères reconnus) »[13]. ■

[13] *Op. cit. Cahier théologique*, n° 22, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1949, p. 62. Les parenthèses sont de moi.

Ḥokhma 66/1997, pp. 67-74

L'AUTORITÉ POUR L'EFFICACITÉ

par Sebastian
SCHNYDER
chargé de cours en sciences économiques, Université de Fribourg

L'ÉGLISE : UNE ORGANISATION (SANS BUT LUCRATIF)[1]

Les Eglises peuvent être considérées comme des entreprises qui sont des entités productives et sociales visant à des fins spécifiques. Comme les entreprises, les Eglises ont besoin d'une direction, d'objectifs préalablement fixés. Pour les réaliser, elles doivent établir des programmes et des plans. Elles ont donc besoin d'un *management*, lequel est soumis, comme celui d'une entreprise, à contrôle.

L'entreprise est une organisation dont le but principal est le profit, tandis que l'Eglise est une organisation sans but lucratif (OSBL) dont le but dominant est de couvrir des besoins spécifiques.

Comme l'entreprise, l'OSBL atteint son objectif statutaire par des prestations spécifiques. Comme dans les entreprises, finances, travail des collaborateurs et des gestionnaires sont les moteurs de l'activité.

Une OSBL doit avoir des ressources financières ; elle a besoin de personnel, ainsi que d'un organe dirigeant qui assure un fonctionnement de l'organisation conforme à son but.

Après avoir éclairé les similitudes entre entreprise et OSBL, nous pouvons envisager les différences. Elles sont nombreuses, profondes à maints égards, ce qui pose toutes sortes de problèmes distincts, en matière de *management* notamment.

L'Eglise : une organisation constituée de membres

Une des principales caractéristiques des OSBL est d'avoir une assise solide d'adhérents. Dans une organisation qui a des membres, ce sont eux qui déterminent – en principe – les objectifs et les prestations ;

1 Ce qui suit est notamment basé sur Schwarz, 1986. Voir la bibliographie à la fin de l'article.

de surcroît, ils participent à tout le moins en partie à la production de ces prestations. En d'autres termes, l'OSBL qui recrute des membres est caractérisée par :

– une structure démocratique
– le système de militants ou bénévoles
– l'identité entre sociétaires et bénéficiaires.

Ces trois caractéristiques appellent cependant certaines précisions. Une structure démocratique suppose que le pouvoir émane des membres (de la base) et que ce sont eux qui décident en dernière instance et élisent les membres des organes qui assument la gestion de la société entre les assemblées.

Dès que le nombre de membres et le champ de recrutement et d'activité dépassent une certaines ampleur, le passage de la démocratie directe à la démocratie indirecte (parlementaire) s'impose. C'est indispensable dès que de petites communautés SBL s'unissent pour constituer une communauté d'un « ordre plus élevé ».

En régime de démocratie directe, comme en régime de démocratie indirecte, les membres doivent dans tous les cas élire des mandataires chargés de conduire les « affaires courantes ». Ces mandataires doivent êtres dotés de pouvoirs suffisants pour que l'organisation soit et reste capable d'agir, ce qui requiert toutes sortes de décisions mineures, mais indispensables, à propos desquelles on ne peut consulter tous les membres. Ces mandataires et organes intermédiaires constituent le système de militants ou bénévoles de toute OSBL. Mais tous les membres – et pas seulement les militants – qui se rallient aux objectifs de l'organisation et les soutiennent sont intégrés dans ce système de milice à l'état pur, la passion des membres pour ce « sport » étant la raison d'être du club. Par « bénévoles » ou « militants », nous désignons tous les membres qui exercent des fonctions honorifiques ou à temps partiel, soit comme membres d'un organe qui exerce des fonctions dirigeantes, soit comme exécutants.

L'Eglise : une organisation constituée de permanents et de militants

La plupart des OSBL ne peuvent se passer de permanents. Dès que l'organisation et ses tâches atteignent ou dépassent une certaine ampleur, le bénévolat ne permet plus de faire face à toutes les obligations. Il faut alors recourir à l'assistance de personnes employées à temps plein ou partiel. Nous les qualifierons ci-après de permanents. Par ses intérêts et ses motivations, le permanent se distingue nettement du militant. Le permanent est un salarié. En cette qualité, il veille aussi, comme l'employé d'une entreprise économique, à défendre ses intérêts. Cela ne l'empêche cependant pas de s'identifier pleinement avec les objectifs de l'organisation qui l'emploie. Sa situation psychologique

diffère cependant de celle des membres parce qu'il n'est pas, comme eux, au premier chef un bénéficiaire des prestations de l'organisation.

Si l'on compare entre eux le travail du permanent et la tâche du militant, on est confronté à deux réalités différentes. Par rapport à l'ensemble des problèmes et des tâches de l'organisation, le militant apparaît comme un dilettante, un amateur (ces termes ne sont pas forcément péjoratifs) et le permanent comme un professionnel. Le dilettantisme du premier s'explique par le fait qu'il ne se consacre que sporadiquement à l'organisation. Avec la meilleure volonté du monde, il lui est impossible d'atteindre le même niveau d'information, de connaissances et d'expériences que le permanent qui est un spécialiste des problèmes de l'organisation, ce qui lui confère un pouvoir, un avantage sur le militant. Cet état de fait peut provoquer des tensions.

L'Eglise : une organisation en marge du marché

En simplifiant, le marché est le lieu où convergent l'offre et la demande de biens et de services, où se forment les prix sous l'effet de la concurrence. Le marché ne peut fonctionner que si les biens et les services peuvent être acquis en toute propriété, étant entendu que celui qui ne peut ou ne veut payer le prix exigé ne peut ni acquérir, ni utiliser le bien ou le service offert. On qualifie donc ces biens et services d'inviduels ou de privés. Dans ces conditions, seule peut subsister l'entreprise qui trouve acheteur pour ses produits et à un prix suffisant pour lui permettre de couvrir ses frais et de réaliser un bénéfice. C'est la raison pour laquelle le marché peut être considéré comme le lieu où se rencontrent l'offre et la demande et où se réalisent les bénéfices. Par voie de conséquence et de manière générale, le marché est le lieu où se font les aiguillages économiques, où s'opèrent les régulations de l'économie.

Évidement, nombre de marchés ne fonctionnent pas de manière aussi sommaire. Mais notre esquisse suffit pour comprendre ce qui se passe quand une organisation qui produit des biens ou des services doit agir dans une situation qui n'est pas celle d'un marché. Pour l'éclairer, recourons à l'exemple des biens que procure la police : l'ordre, la confiance, la sécurité. Ces biens n'existent pas « en eux-mêmes ». Ils doivent être « produits » par la promulgation de lois et de normes, ainsi que par les fonctionnaires qui les font respecter ou en punissent les infractions.

Quand une OSBL est confrontée pour l'ensemble ou pour une partie de ses tâches à ce que nous avons appelé la situation de non-marché, elle doit – pour l'affronter – recourir à des moyens venant de la politique et faire face à tous les problèmes de *management* qu'implique cette nécessité.

Nous pouvons donc tenter de donner – mais sans prétendre être complet – une définition de l'OSBL.

Caractéristiques	Nettement accusées dans	
	les entreprises	les OSBL
1. Objectif principal	Assurer un rendement du capital investi (rentabilité/profit)	Faire bénéficier les membres de prestations répondant à des besoins spécifiques (Appellation usuelle : économie coopérative ou collective)
2. Satisfaction des besoins d'une clientèle	Couvrir la demande du marché	Couvrir les besoins spécifiques des adhérents. Il y a identité entre les membres et les « clients », c'est-à-dire ceux qui bénéficient des prestations de l'OSBL
3. Aiguillage des décisions	Les décisions sont commandées par le marché, le comportement de la clientèle et des concurrents	Les membres décident démocratiquement des prestations soit directement, soit indirectement par le biais de l'élection et du choix des organes, des décisions en matière de financement, de l'adhésion ou de la démission. Les OSBL agissent entièrement ou partiellement en situation de non-marché
4. Biens produits	Biens privés et individuels seulement commercialisables et qui ne peuvent être utilisés que par l'acheteur	De nombreux biens collectifs (dont bénéficient par exemple toutes les personnes d'un groupe professionnel, même celles qui ne payent pas de cotisations [« resquilleurs »]). Plutôt exceptionnellement : prestations individuelles qui peuvent être vendues aux membres
5. Moyens financiers	Capitaux investis et produit des ventes (financement par les prix)	Produit des cotisations ou des impôts (considérés comme rétributions forfaitaires pour les « biens collectifs » produits). Revenus assurés par les services offerts et vendus
6. Facteur travail	La majorité des collaborateurs sont engagés à temps complet	Dans une large mesure, participation bénévole des membres au sein des organes (commissions, groupes de base, etc.) (travail de milice)
7. Efficacité	Reflétée avant tout par les chiffres d'affaires, la part au marché, les bénéfices. Ces données traduisent l'efficacité globale de l'entreprise	Pas d'indicateurs pour mesurer l'efficacité globale ; difficulté de concrétiser les objectifs et d'évaluer le rendement et les effets d'opérations partielles

Ce tableau groupe schématiquement les « connaissances » que nous avons ainsi rassemblées. Les caractéristiques des OSBL ont été choisies pour éclairer leurs particularités, ce qui a permis de saisir les situations – différentes de celles d'une entreprise – que doivent affronter ces organisations.

L'Eglise : une organisation à la recherche de l'efficacité[2]

Parmi les problèmes particuliers auxquels est confronté le *management* d'une OSBL, nous nous bornons à la question suivante : dans quelle mesure les OSBL sont-elles efficaces ? Nous avons défini le marché comme un mécanisme d'aiguillage économique. Il est aussi un mécanisme impitoyable de sélection. Les entreprises qui n'ont pas de succès sont éliminées. Le bénéfice est la mesure du succès. Il représente la différence entre dépenses et recettes. Quand une OSBL déploie entièrement, ou partiellement, ses activités en marge du marché, elle se trouve soustraite au contrôle et aux sanctions du marché. On peut voir dans cette situation un avantage : en effet la lutte pour l'existence est moins âpre, ou n'est pas nécessaire. Tant qu'une OSBL parvient à se procurer les moyens financiers nécessaires, son existence est assurée, quel que soit son degré d'efficacité. Le bénéfice n'entrant pas en ligne de compte comme instrument d'appréciation, il est extrêmement difficile de se prononcer sur le facteur efficacité. Dans la perspective d'un *management* qui se veut efficient, une activité exercée en marge du marché et de ses sanctions est un grave désavantage, ce qui pose de difficiles problèmes en matière d'objectifs, de planification et de contrôle des activités.

Chaque fois qu'une OSBL agit en marge du marché, il en résulte de grandes difficultés :

- pour le *management*, qui a de la peine à optimiser la conduite et la marche de l'organisation ;
- pour les membres et les personnes extérieures à l'organisation ; toutes sortes d'éléments nécessaires pour apprécier le degré d'efficience et, partant, l'activité de l'organisation, leur échappent.

... par des structures appropriées

La gestion d'une OSBL peut être rendue plus efficace par des structures appropriées. L'expérience démontre qu'une OSBL – indépendamment des difficultés structurelles – peut être conduite avec efficacité pour peu qu'on en ait la volonté. Bien qu'il ne nous appartienne pas de formuler ici des recettes, on nous permettra cependant de relever qu'un *management* efficace est au premier chef affaire de

---

2 La notion d'efficacité appliquée à l'Eglise peut paraître déplacée, tant cette notion est chargée de connotations économiques. Comment définir l'efficacité de l'Eglise ? Comment la mesurer ? ! Nous suggérons de formuler le plus concrètement possible les objectifs que notre Eglise/paroisse/communauté/groupe poursuit et d'observer le plus lucidement possible dans quelle mesure ils sont atteints. Nous aurons ainsi une amorce de réponse à la question de l'efficacité. (Ndlr)

comportement et de qualités personnelles du *management*. Cela suppose que l'on admet en principe que toute OSBL est assimilable à une entreprise de production mais dont la qualité et l'efficacité des prestations dépendent de l'utilisation judicieuse de ressources limitées. Ces critères sont déterminants pour l'appréciation d'une OSBL. Il faut donc conclure de ce qui précède à la nécessité de faire régulièrement le point pour mesurer l'efficacité de l'organisation. C'est dire que le souci de l'efficacité (résultats effectifs + gestion rationnelle) doit être un élément déterminant de la gestion d'une OSBL. En d'autres termes, c'est donc dans cette optique que doivent être conçues, planifiées et exécutées les décisions.

... par une orientation vers le marketing

La gestion d'une OSBL peut être rendue plus efficace par une orientation vers le *marketing*. Parler de *marketing* en liaison avec les OSBL peut apparaître comme une contradiction en soi. Jusqu'à maintenant, nous nous sommes employés à montrer que l'OSBL typique agit en marge des marchés. Nous en avons tiré la conséquence en montrant que les concepts et méthodes de *marketing* – déterminants pour les entreprises – ne peuvent être transposées sans autre forme de procès dans la pratique des OSBL. Dans ce domaine d'ailleurs, *marketing* est un mot plus étranger encore que *management*. Préconiser, comme nous le faisons, une orientation plus marquée vers le *marketing* appelle la question : comment ?

La langue quotidienne nous a d'ailleurs précédés dans cette recherche. Il est assez courant d'entendre dire que telle ou telle organisation charitable ou tel ou tel politicien se « vend » mal. On veut dire par là que les prestations de l'organisation ou de la personne peuvent être soit insuffisantes, soit suffisantes mais sans qu'on puisse vraiment en convaincre autrui. Dans le premier cas, cela veut dire – en termes de *marketing* – que le « produit offert » ou son prix n'est pas ajusté aux besoins et, dans le second cas, que l'effort de propagande ou/et la stratégie de relations publiques ne sont pas adéquats.

Il se trouve que l'organisation caritative, le politicien, le fonctionnaire d'association semblent oublier que – malgré tout le dévouement que l'on peut déployer – l'action n'a d'écho que dans la mesure où elle touche et mobilise le monde ambiant. Ce rappel est particulièrement important parce que la plupart des OSBL sont des organisations qui fournissent des services et qui ont constamment affaire avec ceux qui bénéficient de leurs prestations. Orientation vers le *marketing* ne signifie donc pas autre chose que s'employer systématiquement à mieux intégrer les bénéficiaires – réels ou potentiels – de services dans l'activité générale de l'organisation.

Si l'on suppose que les Eglises comme toutes les OSBL sont des entités productives et sociales qui visent à des fins spécifiques, alors à la question « l'autorité dans les Eglises est-elle un garant d'efficacité ? » on peut répondre par l'affirmative !

Il n'en demeure pas moins qu'il est nécessaire de se demander comment l'efficacité peut être améliorée. On constate que cet objectif peut être atteint par des structures appropriées et par une orientation vers le *marketing*.

En parallèle à ces objectifs, il convient également de savoir quel est le style de direction qui permet le mieux d'atteindre cette efficacité (cf. Wöhe, 1990 et Thommen, 1994). Deux styles qui sont considérés comme les extrêmes se profilent : le style de direction autocratique et le style de direction participatif.

Le style de direction autocratique se caractérise par le fait que le chef prend seul toutes les décisions – sans donner la possibilité à ses subordonnés de s'exprimer – et les transmet sous forme d'ordres.

A l'opposé, on trouve le style de direction participatif, qui a deux caractéristiques :

– l'esprit d'initiative et l'autonomie des collaborateurs sont encouragés par la délégation des responsabilités et des pouvoirs de décision ;
– les collaborateurs sont motivés par la participation au processus de direction.

Il est toutefois évident que le fait de fonder cette classification sur un seul critère – la participation au processus de décision – est simpliste. Il faudrait adopter une approche pluridimensionnelle qui tienne compte également du système de relations à l'intérieur de l'organisation (attitude du chef envers ses collaborateurs, et réciproquement ; « distance » entre le chef et ses collaborateurs ; fréquence des contacts entre eux ; motivations des uns et des autres ; climat social. Cf. Wöhe, p. 119).

Il faut également tenir compte du fait que le style de direction est fonction de la situation concrète. On parle donc de style de direction situationnel ou pragmatique, qui peut varier en fonction des facteurs suivants :

– les caractéristiques du dirigeant (par exemple : qualités de chef, expérience de la conduite du personnel, conception de l'être humain)
– les caractéristiques des dirigés (par exemple : connaissances techniques ; besoin d'épanouissement personnel ; intérêt porté au problème)
– la nature du problème

– la complexité de la situation : est-il nécessaire d'avoir une vue d'ensemble de la situation ou s'agit-il d'un problème de détail ?
– le degré de nouveauté : s'agit-il de décisions uniques ou répétitives ?
– l'importance de la décision pour le succès de l'organisation
– les structures déjà existantes des groupes impliqués
– les règles de l'organisation
– le temps disponible

Le style de direction situationnel pourra ainsi varier du style participatif au style autoritaire, en fonction des facteurs que nous venons de répertorier. ■

Bibliographie :

Schwarz, P., *Management dans les organisations sans but lucratif*, Banque Populaire Suisse, Berne, 1986.

Schnyder, S. *et al.*, *Die statistische Erfassung der Organisationen ohne Erwerbscharakter in der Schweiz : Kirchliche und religiöse Organisationen*, Fribourg, 1993.

Thommen, J.-P., *Introduction à la gestion d'entreprise*, Zurich, 1994.

Wöhe, G., *Einführung in die Allgemeine Betriebswirtschaftslehre*, Munich, 1990.

Ḥokhma 66/1997, pp. 75-82

AUTORITÉ OU ABSENCE D'AUTORITÉ DES PASTEURS

par
Jean-François NOBLE
pasteur et psychologue, aumônier-formateur au CHUV, Lausanne

RÊVE DE PUISSANCE ET RECHERCHE D'IDENTITÉ. POINT DE VUE PSYCHOLOGIQUE

Introduction

Au plan collectif, le pouvoir s'impose par toutes sortes de procédés institutionnels et il peut aller jusqu'à prendre la forme d'une violence légalisée. Au plan individuel, le pouvoir plonge ses racines dans l'inconscient et le niveau pulsionnel. Reliquat du narcissisme primaire et des expériences douloureuses d'impuissance à obtenir la réponse à des besoins de base, le pouvoir peut être vécu et agi plus ou moins consciemment selon des modes très différents, allant de la violence et de la tyrannie, en passant par la séduction ou l'offre d'aide à autrui, jusqu'à une attitude de négociation et de partenariat (partage du pouvoir).

L'autorité, elle, est donnée, accordée par un processus d'adhésion. De par son étymologie (*augieri, augior, auctus sum*, faire croître), l'autorité est liée à un service d'autrui, à une capacité de le faire croître. Elle est corrélative à la notion de liberté. Celui ou celle qui a pu grandir au contact de quelqu'un lui reconnaît spontanément une autorité.

Partant de cette définition, l'autorité est intimement liée aux mécanismes de l'identité, laquelle se construit par identifications multiples. Cet article propose une définition de l'identité et de l'identification en lien avec la question du narcissisme, applicable de manière très concrète au ministère pastoral. Mes sources relèvent essentiellement de la psychologie : Sigmund Freud[1], Erik Erickson[2], Jean-Claude Stoloff[3].

---

[1] Voir l'excursus technique à la fin de cet article.

[2] Erik Erickson, *Adolescence et crise*, Paris, Flammarion, 1982.

[3] Jean-Claude Stoloff, *Les pathologies de l'identification*, Dunod, 1997.

Chez Freud, la notion d'identité est très peu développée. Par contre, la notion d'identification est constamment présente tout au long de son élaboration théorique, de 1896 à 1933. Alors que d'autres concepts ont reçu des définitions précises, l'identification a pris des sens différents. L'articulation et la synthèse de ces sens différents n'ont pas été effectuées du vivant de Freud.

Freud lui-même, dans sa 31e conférence d'introduction à la psychanalyse (1933), avoue ce manque de spécificité et l'insatisfaction qu'il éprouve devant cette notion (Folio, 1993, p. 89). Vous trouverez la recension de ces textes dans l'excursus en fin d'article.

Il me paraît possible, à partir des textes de Freud, de distinguer entre

1. une **identification primaire** – Freud a dit *directe* – au parent préhistorique par incorporation orale, entremêlée d'investissements libidinaux, qui vont déboucher sur un narcissisme primaire tel que déjà décrit. L'idéal du moi, porté par le surmoi, est le substitut de ce narcissisme primaire tout puissant.

2. une **identification secondaire**, prenant place dans la phase phallique et introduisant au conflit œdipien. Au cours de l'œdipe complet, cette identification de type secondaire peut encore se spécifier en deux sous-catégories :

2a. **l'identification de type hystérique** – la première que Freud a mise en évidence (1896 et 1900) – serait fonction du désir de l'autre sur la personne. Caïn parlant de la belle bouchère en donne en quelque sorte la définition (Tchou, 1978, Collectif, Identification : l'autre c'est moi, p. 14) : « Elle se met à la place de son mari, parce qu'elle voudrait prendre, dans l'estime de son mari, la place de son amie ». Ce qu'André Green appelle « l'autre de l'autre », par définition insaisissable. Cette identification se fait au désir de l'autre sur soi ; c'est une façon de lui accorder une très grande emprise et inscrit la relation à cet autre dans une dépendance.

Cette identification est corrélative à un investissement sexuel (avoir l'autre). Je pourrais dire que cette identification sous-tend et permet l'investissement.

2b. **L'identification de type narcissique** serait plus une imitation (être comme l'autre) sur un ou plusieurs aspects de la personne de l'autre, celle-ci pouvant être investie comme objet ou non. Elle peut faire suite ou non à un investissement libidinal.

On rencontre un exemple de cas où il n'y a pas d'investissement dans l'identification au parent du même sexe, qui va permettre l'investissement du parent de l'autre sexe et ouvrir le conflit œdipien.

Au cas où l'investissement a eu lieu et s'est heurté à l'interdit de l'inceste (Dora et l'imitation de la toux de son père), l'identification

de type narcissique permet un retrait de la libido d'objet vers le moi et, par assimilation, érige un aspect du moi de l'autre dans le moi propre (narcissisme secondaire). Cette identification assure une désexualisation de l'investissement objectal : « ne plus avoir l'autre » cède la place à « être comme l'autre » et permet la sortie du conflit œdipien (instauration de la période de latence).

Si, dans une situation analogue, ce même phénomène se produit non par assimilation/imitation mais par régression (incorporation orale), l'investissement objectal régresse à l'identification qu'il faudrait bien qualifier de primaire. L'identification dans ce cas est une façon de garder l'objet en soi par identification et équivaut à ne pas faire le deuil (« Deuil et Mélancolie », 1915).

Ces différentes formes d'identifications contribuent à l'établissement d'un sentiment d'identité. D'un type d'identification à l'autre, il s'établit en fonction des circonstances et du contexte un jeu de relais, de compensation, de régression. En conclusion de cette partie quelque peu technique, je voudrais souligner une fois encore la richesse et la complexité psycho-dynamique à laquelle peut renvoyer une absence d'autorité vécue par un pasteur.

Manque d'autorité ?

Si, d'un point de vue psychologique, il paraît évident que l'absence d'autorité renvoie à un problème d'identité et de narcissisme, les divers types d'identification permettent de faire des hypothèses différenciées :

1. Le sentiment d'absence d'autorité peut renvoyer à un **écart vécu par le ministre entre son expérience concrète et son modèle**, sa théologie du ministère, les pères spirituels auxquels il a accordé autorité et auxquels il s'identifie (identification secondaire de type narcissique). « Je ne parviens pas à être et/ou à faire passer le pasteur que je veux être. » « Je ne parviens pas à être un(e) pasteur(e) comme un tel… » Peut s'ajouter ici un manque de compétence et de formation (savoir-faire).

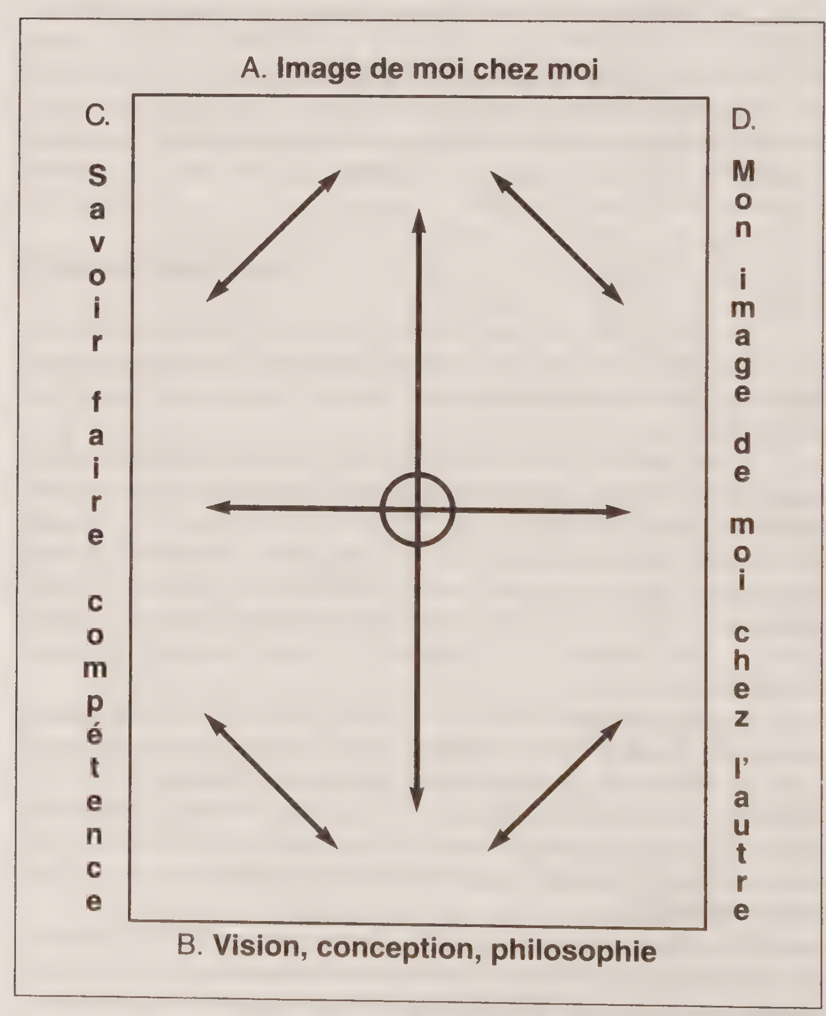
2. Le sentiment d'absence d'autorité peut renvoyer à un **déficit du besoin de plaire et de séduire** : par les réactions et les commentaires des autres, je ne me sens pas aimé, apprécié, admiré, valorisé, remercié… bref pas désirable dans le regard de l'autre. L'image que l'autre ou les autres me renvoient ne me permet pas de m'aimer ou de me percevoir comme aimable/désirable. (Identification secondaire de type hystérique).

3. Le sentiment d'absence d'autorité peut renvoyer à une **peur de perdre le contrôle** et la maîtrise de la situation. Cela sera vécu comme angoissant ; ne pas avoir d'autorité sera qualifié de dangereux. Rigidité, argumentation théorico-théologique (doctrine), attitude de

prise de pouvoir ou abus de pouvoir feront partie du décor et indiqueront une défaillance du narcissisme primaire (identification primaire). L'absence d'autorité sera vécue comme une insécurité qui peut confiner à l'intolérable.

Proposition d'un outil pratique de diagnostic : le carré de l'identité

Cet outil peut s'appliquer à la question de l'autorité ou à toute autre question identitaire en rapport avec le ministère. Il découle directement des réflexions qui précèdent. L'intuition première de ce carré de l'identité vient de François Hermann Andriessen (Pays-Bas).



Le carré de l'identité

A. Mon image de moi chez moi

Sur le côté A, appelé **image de moi chez moi**, je propose la **perception de soi intime**, c'est-à-dire connue que de soi. C'est une image vécue dans le face à face avec soi-même ou image expérientielle faite de sensations, de sentiments, de pensées, qui s'enracine dans le narcissisme primaire. C'est ce que le sujet considère comme faisant partie de son Moi. Entre ici ce qu'il expérimente comme étant typique de lui, son caractère, son bien-être ou mal-être.

B. Vision, conception

En B, je propose le **pôle mental ou pensé** de l'identité, c'est-à-dire les représentations mentales, les modèles plus ou moins conscients que l'individu se donne ou qu'il porte en lui malgré lui, ses projets et ses aspirations, ses valeurs. Cette dimension comporte l'idéal du moi qui est l'héritier du narcissisme primaire. Elle est, par ailleurs, la source de l'identification secondaire de type narcissique.

C. Compétence, savoir faire

En C, je propose la **dimension observable de l'identité** : les comportements, les gestes, les expressions non-verbales et verbales, les mouvements, les maniements d'objets concrets et d'objets abstraits (maniement du langage conceptuel). Du simple geste quotidien à l'exercice de compétences à haute valeur ajoutée, il s'agit ici du domaine du faire, c'est-à-dire du pouvoir sur l'entourage en terme d'efficience, d'une certaine manière de faire qui peut être soumise à évaluation par les autres (savoir-faire) en lien avec le côté vis-à-vis (lettre D). Ce savoir-faire produit en termes d'identité une plus ou moins grande **estime de soi** en fonction du niveau de compétence.

D. Mon image de moi chez les autres

En D, je propose la **dimension relationnelle de l'identité** : à qui suis-je relié et qui suis-je pour l'autre ? Ou encore : quelle est mon identité dans le regard de l'autre (identification secondaire de type hystérique) ?

Chacun expérimente plusieurs identités en fonction de ses relations. Il est possible de les classer et de définir ainsi plusieurs **enveloppes identitaires** en fonction de qui est l'autre. Cet autre peut être un individu, plusieurs individus sans lien entre eux, un groupe, une famille, une institution, une culture… C'est là de manière globale, que s'exerce sur l'identité de l'individu **l'influence sociale.**

Mon image de moi chez l'autre est à la fois celle que je pense ou que j'imagine que l'autre a de moi et celle que je sais qu'il a de moi, parce que nous en avons parlé (image vérifiée).

Les dimensions **A** et **B** constituent verticalement un axe où existe une certaine tension (polarité). Le pôle mental B vient équilibrer voire compenser le pôle de l'expérience A.

Les pôles **C** et **D** constituent horizontalement un deuxième axe de tension. C'est à proprement parler là que se vit l'autorité au sens où je l'ai définie (acte de reconnaissance de l'autre dans la liberté et en fonction de sa compétence).

L'identité et, par suite, le sentiment d'autorité du ministre dépend donc de l'équilibre que celui-ci parvient à vivre entre ces quatre côtés, en les distinguant sans les confondre ni les amalgamer, en développant un des côtés sans perdre de vue les trois autres. Identité et sentiment d'autorité sont un équilibre vivant au sens biologique, qui est constitué d'un échange constant avec le milieu interne et externe. A ce titre, l'identité est quelque chose qui est constamment à nourrir, à retravailler, à questionner en relation avec soi-même, avec les autres, avec le Tout-Autre.

Au centre du schéma, vous trouvez un cercle qui désigne le Tout-Autre comme la source de toute identité inaliénable. Par analogie à la disposition architecturale de certains cloîtres, où vous trouvez au centre de promenoir soit une source, soit un bassin, soit un puits pour dire la présence de Dieu, vous trouvez au centre du carré de l'identité, sorte de déambulatoire de l'identité, cette même source-présence.

Excursus : recension de huit textes de Freud sur l'identification

1. « Lettre à Fliess » (1896) concernant l'agoraphobie : l'identification est conçue comme le désir refoulé de faire comme, d'être comme (cité par Roudinesco et Plon, *Dictionnaire de psychanalyse*, 1997).

2. *L'interprétation des rêves* (1900, PUF, p. 133) : rêve de la belle bouchère. Freud y envisage l'identification comme une appropriation à cause d'une étiologie identique (p. 137) ; elle exprime un « tout comme si… et a trait à une communauté qui persiste dans l'inconscient », communauté d'ordre sexuel. Pour la belle bouchère et l'amie, la communauté était dans le fait d'être désirée par le mari.

3. Dans *Totem et Tabou* (1912), l'identification du sujet devient l'identification de celui-ci au chef. En 1933, il précisera que cette identification inscrit dans le surmoi des divers sujets de la masse (*Menge*) une même personne comme idéal (p. 94 de la 31e conférence).

4. Dans « Deuil et Mélancolie » (1915 ; in *Métapsychologie*, Folio, 1968, p. 155), *l'identification*, au service de la libido qui s'est retirée de l'objet suite à une perte ou à une déception, *sert à ériger l'objet perdu dans le moi*, ce qui est une façon de le garder, mais au prix

d'une perte du moi. Le conflit entre le moi et la personne aimée se transforme en une scission entre la critique du moi et le moi modifié par identification. « L'investissement d'objet est relayé par une identification ».

5. Dans « Psychologie des foules et analyse du moi » (1921, in *Essais de psychanalyse*, PBP, 1981, p. 167), Freud consacre tout un chapitre dans lequel il donne trois définitions de l'identification :

- *Expression première d'un lien affectif à une autre personne.* L'identification au parent du même sexe joue un rôle dans la préhistoire du complexe d'œdipe (identification exemplaire).
- L'identification, dans le cas de Dora (même toux que le père) se fait par régression : le choix d'objet a régressé jusqu'à l'iden tification, *sorte d'appropriation d'une des qualités de l'objet* (identification partielle).
- *Identification par volonté de se mettre dans une situation identique* : c'est l'exemple de la lettre dans l'internat de jeunes filles (contagion psychique).

6. Dans « Le moi et le ça » (in *Essais de psychanalyse*, PBP, 1981, p. 241), Freud reprend des choses dites précédemment en cherchant à les organiser selon l'axe « investissement d'objet/identification : quelle différence ? »

Il commence par dire que dans la phase orale cette distinction n'est pas faite. C'est dans l'œdipe que leurs différences apparaissent : le parent du même sexe étant en principe un lieu d'identification et le parent de l'autre sexe un objet d'investissement.

Dans ce même texte, Freud introduit la notion d'*identification directe*, qui n'est pas le résultat ou l'issue d'un investissement d'objet mais qui lui serait antérieure : « Derrière l'idéal du moi, se cache la plus importante des identifications : celle au père de la préhistoire personnelle. » (p. 243).

7. Dans un article « La disparition du complexe d'œdipe » (1925), Freud établit clairement la distinction entre investissement d'objet et identification. Celle-ci permet après l'investissement d'objet œdipien et l'acceptation de l'interdit de l'inceste, la sortie du complexe : l'autorité paternelle ou parentale est introjectée dans le moi et constitue le surmoi. Les tendances libidinales sont inhibées quant à leur but, désexualisées et sublimées, ce qui advient, ajoute Freud, *lors de toute identification*.

8. Dans la 31e conférence (1933), Freud considère la mise en place du surmoi comme un exemple d'identification réussie (Folio, 1993, p. 89). Cette transformation de la relation aux parents en surmoi se fait par identification, « c'est-à-dire par l'assimilation d'un moi à un autre, étranger, en conséquence de quoi ce premier moi se comporte à certains égards de la même façon que l'autre, l'imite et dans une certaine mesure le prend en soi. »

Dans cette même conférence il reprend la différence entre identification et choix d'objet (p. 89) qu'il avait émise en 1921 (*Essais de psychanalyse*, p. 168) :

« L'identification, c'est être comme le père. Le choix d'objet, c'est avoir le père, le posséder. Dans le premier cas, le moi est modifié d'après le modèle du père. Dans le second, ce n'est pas nécessaire. »

Identification et choix d'objet sont dans une large mesure indépendants l'un de l'autre. On peut par contre s'identifier secondairement à une personne investie objectalement. Le cas est fréquent chez les femmes selon lui. Cette dernière remarque constitue une application plus générale de la découverte de 1915 (« Deuil et mélancolie »).

Trois autres notions freudiennes sont centrales pour notre sujet : la notion de surmoi, d'idéal du moi et de narcissisme. A ce sujet, disons brièvement ceci :

Dans la théorie psychanalytique (cf. « Pour introduire le narcissisme » in *La vie sexuelle*, PUF, 1969), narcissisme et relations d'objet vont de pair, car ils ont comme dénominateur commun le fait de constituer un investissement libidinal, la libido pouvant être tantôt tournée vers l'objet, tantôt détournée de l'objet vers le moi et ainsi construire le narcissisme : le sujet s'investit lui-même comme objet d'amour. Ces deux investissements fonctionnent comme deux vases communiquants, ce qui est investi d'un côté est comme enlevé de l'autre côté :

« Nous voyons en gros une opposition entre la libido du moi et la libido d'objet ; plus l'une absorbe, plus l'autre s'appauvrit. » (*op. cit.*, p. 83).

Ce report de la libido sur le moi du sujet n'est possible que dans une seconde étape, la première étant l'investissement de la libido dans la personne qui prend soin de l'enfant – généralement la mère. Cette situation de départ, qui correspond au narcissisme primaire, donne lieu à un choix d'objet par étayage.

Cliniquement et historiquement, la notion de narcissisme a été formulée à partir de cas d'homosexualité qui ne choisissent pas leur objet sexuel sur le modèle de la mère, mais bien sûr celui de leur propre personne. Freud déclare : « De toute évidence, ils se cherchent eux-mêmes comme objet d'amour, en présentant le type de choix d'objet qu'on peut nommer narcissique. C'est dans cette observation qu'il faut trouver le plus puissant motif qui nous contraint à l'hypothèse du narcissisme. » (*op. cit.*, p. 93).

Ces deux types de choix d'objet (par étayage et narcissique) ne correspondent pas à deux catégories de personnes, mais chaque être humain peut emprunter l'un comme l'autre. Ainsi Freud est amené à décrire différentes voies menant au choix d'objet (*op. cit.*, p. 95) :

« On aime sur le type narcissique

– ce que l'on est soi-même

– ce que l'on a été soi-même
– ce que l'on voudrait être soi-même
– la personne qui a été une partie du propre soi
On aime sur le type par étayage
– la femme qui nourrit
– l'homme qui protège. »

Dans ce même texte de 1914, Freud introduit la notion d'idéal comme condition du refoulement (in *La vie sexuelle*, PUF, p. 98). Dans ce contexte du narcissisme, il précise : « C'est à ce moi-idéal (*Idealich*) que s'adresse maintenant l'amour de soi dont jouissait, dans l'enfance, le moi réel (*das wirkliche Ich*). Il apparaît que le narcissisme est déplacé sur ce nouveau moi-idéal (*dieses neue ideale-Ich*) qui se trouve comme le moi infantile en possession de toutes les perfections. Quand l'homme a expérimenté la satisfaction dans le domaine de la libido, il ne peut y renoncer : il ne veut se passer de la perfection narcissique de son enfance. Il n'a pas pu la maintenir, il cherche à la regagner sous la forme nouvelle de l'idéal du moi (*Ichideal*). » Freud conclut que **ce que l'homme projette devant lui comme son idéal est le subtitut du narcissisme primaire perdu de son enfance :** « En ce temps-là, il était lui-même son propre idéal ».

En 1923, idéal du moi et surmoi sont deux expressions interchangeables : ils sont envisagés comme une différenciation à l'intérieur du moi dans une relation de conscience moins étroite avec le moi.

En 1933, le surmoi est une notion plus large et plus riche que l'idéal du moi : le surmoi est devenu le porteur de l'idéal du moi (p. 91). ■

Ḥokhma 66/1997, pp. 84-87

par Gérard PELLA
pasteur de l'Eglise Evangélique Réformée à Vevey (Suisse)

L'AUTORITÉ QUI LIBÈRE

PRÉDICATION PRONONCÉE LORS DU COLLOQUE DES CHÊNES DE MAMRÉ

Pour moi, aujourd'hui, l'autorité du Seigneur est claire, belle et lumineuse comme la flamme de cette bougie. Je vous propose de nous en souvenir et de nous en émerveiller en suivant quelques traces du mot grec *exousia* dans les Evangiles, qui est traduit…

… le plus souvent par « autorité »

… parfois par « droit » (« De quel droit fais-tu ces choses ? Qui t'a donné ce droit ? » Mt 21,23 en Français Courant)

… parfois encore par « pouvoir » (« Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre » Mt 28,18 dans la TOB)[1].

L'autorité de Jésus est d'abord un sujet d'étonnement et d'admiration. A la fin du Sermon sur la Montagne, « les foules restèrent frappées de son enseignement car il les enseignait en homme qui a autorité et non pas comme leurs scribes », nous dit Matthieu (7,28-29). L'autorité de Jésus se manifeste ici par un enseignement qui offre des repères clairs ; c'est une autorité « **structurante** ».

Même constatation, même étonnement dans la synagogue de Capharnaüm : « Ils étaient frappés de son enseignement parce que sa parole était pleine d'autorité (*en exousia*) », nous dit Luc (4,32). Luc lie ici intimement deux manifestations de cette autorité de Jésus :

* l'enseignement (v. 32)

* l'exorcisme (v. 36 : « Tous furent saisis d'effroi et ils se disaient les uns aux autres : Qu'est-ce que cette parole ! Il commande avec autorité et puissance aux esprits impurs, et ils sortent. »)

[1] On notera que le premier sens d'*exousia* en grec classique est « liberté, droit de », un sens qu'on retrouve tout particulièrement en 1 Co 8,9.

Quelle que soit notre théologie et notre interprétation des esprits impurs, nous pouvons reconnaître cette nouvelle caractéristique de l'autorité de Jésus :

– elle est **libératrice** : par l'exorcisme, Jésus rend l'homme à lui-même, à son bon sens, à sa famille (voir par exemple la libération du Gérasénien dans Luc 8). La parole de Jésus a la qualité de la parole divine, qui accomplit ce qu'elle dit. D'où l'étonnement des foules : « Il commande avec autorité et puissance aux esprits impurs… **et ils sortent** !!! » (4,36).

Les Evangiles nous rapportent une autre situation où l'autorité de Jésus est explicitement confirmée, par une guérison cette fois. Dans Marc 2 (Mt 9 et Lc 5 également), on voit arriver quatre hommes qui portent un paralytique. Devant la foi de ces hommes, Jésus déclare au malade : « Mon fils, tes péchés sont pardonnés ». Cette parole d'autorité (libératrice !) choque les scribes qui se mettent à « raisonner » : « Pourquoi cet homme parle-t-il ainsi ? Il blasphème. Qui peut pardonner les péchés sinon Dieu seul ? »

Pour attester son autorité (« afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a autorité pour pardonner les péchés sur la terre » v. 10), Jésus guérit alors le paralytique. A ma connaissance, c'est la seule occasion où Jésus accepte de légitimer explicitement son ministère par une guérison. L'enjeu est de taille : il s'agit de manifester clairement qu'il peut pardonner les péchés.

L'autorité de Jésus se manifeste donc à la fois comme structurante et libératrice. Et pourtant… elle ne fait pas l'unanimité ! Précisément parce qu'elle ne s'impose pas de l'extérieur mais cherche notre adhésion. Son autorité est maintes fois contestée (Mc 11,28 par exemple) surtout pendant la Passion. Souvenez-vous de la cour du prétoire de Pilate : « Ils appellent toute la cohorte. Ils le revêtent de pourpre et ils lui mettent sur la tête une couronne d'épines qu'ils ont tressée. Et ils se mettent à l'acclamer : Salut, roi des Juifs ! Ils lui frappaient la tête avec un roseau, ils crachaient sur lui, et se mettant à genoux, ils se prosternaient devant lui. Après s'être moqués de lui, ils lui enlevèrent la pourpre et lui remirent ses vêtements. Puis ils le font sortir pour le crucifier » (Mc 15,16-20). Peut-on imaginer contestation plus radicale de l'autorité d'un seigneur ?

Et pourtant, ce passage par la souffrance et la mort n'a rien détruit de l'autorité de Jésus. Au contraire, il lui a donné sa légitimité la plus forte, comme le chante l'hymne de Philippiens 2 :

« Il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort,
à la mort sur une croix.
C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé
Et lui a conféré le Nom qui est au-dessus de tout nom,
Afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse,
Dans les cieux, sur la terre et sous la terre,

Et que toute langue confesse que le Seigneur, c'est Jésus Christ,
A la gloire de Dieu le Père. »

Ce passage par la souffrance et la mort a donné à l'autorité de Jésus sa couleur la plus spécifique, incarnant parfaitement la « vision » de Jésus : le don de soi est la forme la plus élevée de l'autorité. « Si quelqu'un veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur ; et si quelqu'un veut être le premier parmi vous, qu'il soit votre esclave » (Mt 20,26).

Nous arrivons ici à la charnière entre l'autorité de Jésus et l'autorité de ses disciples. Dans notre colloque, nous avons souligné plusieurs réalités qui devraient caractériser l'autorité chrétienne :

- la distinction entre le pouvoir et l'autorité
- le service des frères et du monde comme expression la plus appropriée de l'autorité
- l'inspiration personnelle équilibrée par le discernement et la reconnaissance de la communauté
- j'en ajoute une, plus ou moins implicite jusqu'ici : la soumission...

Le centurion que Jésus félicite a une conception toute simple de l'autorité en cascade : « Je suis soumis à une autorité avec des soldats sous mes ordres, et je dis à l'un : Va, et il va... » (Mt 8,9) ; littéralement : « Je suis sous autorité (*upo exousian*)... »

Cette expression me donne à penser et m'incite à nous interroger : sous quelle autorité nous plaçons-nous ? à quoi et à qui sommes-nous soumis ? au désir de puissance ? au besoin de plaire ? à l'obligation de faire plaisir ? à la nécessité d'avoir toujours raison ? aux pressions du groupe, du conseil, des collègues ? Cette question est essentielle pour tous les chrétiens ; pour le pasteur que je suis, elle prend régulièrement deux formes :

– suis-je capable de me soumettre à une décision de mes collègues ou de notre Conseil de Paroisse, même si je suis d'un autre avis ?
– et réciproquement, suis-je capable de me tenir seul face à mes frères et collègues pour défendre un autre point de vue ?

Parfois résister, parfois se soumettre ! Résistance et soumission, selon l'expression célèbre de Dietrich Bonhoeffer, restent deux notions fondamentales pour penser nos relations avec l'autorité. Encore faut-il préciser que la soumission aux autorités, aux collègues ou à la communauté reste une réalité avant-dernière ; c'est au Seigneur qu'est offerte la soumission ultime. Pour en dessiner les contours, écoutons une dernière fois l'Evangile :

« Tout pouvoir (*exousia*) m'a été donné au ciel et sur la terre, dit Jésus à ses disciples. Allez donc : de toutes les nations faites des

disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps » (Mt 28,18-20).

Remarquons que l'autorité reste entre les mains de Jésus, qui l'a reçue du Père. L'autorité de l'Eglise n'arrive donc qu'en troisième position dans cette cascade ! Remarquons également que les croyants reçoivent plutôt une mission qu'un pouvoir : appeler les nations à se soumettre à l'enseignement de Jésus (« garder tout ce que je vous ai prescrit »). Ils n'auront d'autorité dans cette (trans) mission que dans la mesure où ils seront eux aussi soumis à tout l'enseignement de Jésus. (Cf. la cascade du centurion romain.)

L'obéissance éthique est donc une composante importante de l'autorité dans l'Eglise et de l'autorité de l'Eglise. Je peux l'attester dans mon propre cheminement : j'ai vécu certaines transgressions comme des hémorragies internes qui me vidaient de ma vitalité/autorité de témoin de l'Evangile.

Je vous propose donc de renouveler aujourd'hui notre soumission au Christ par un geste symbolique. Chacun de nous peut se servir d'une de ces petites bougies, aller l'allumer à la grande et la disposer autour de cette dernière. Nous signifierons par là que nous reconnaissons l'autorité du Christ sur nous, sur nos ministères et nos communautés. ■

CHRONIQUE DE LIVRES

Matthew D'ANCONA et Carsten Peter THIEDE, *Témoin de Jésus. Le papyrus d'Oxford et l'origine des Evangiles*, traduit de l'anglais (*Eyewitness to Jesus*, New York, Doubleday, 1996), Paris, Robert Laffont, 1996, 250 pp. ISBN 2-221-08285-0.

A la veille de Noël 1994, le *Times* new-yorkais titrait : « Le plus ancien fragment connu du Nouveau Testament se trouve à la bibliothèque d'Oxford ». L'auteur de cette découverte sensationnelle mais controversée se nomme Carsten Peter Thiede, responsable de l'Institut de recherche épistémologique fondamentale de Patterborn en Allemagne. Moins de deux années plus tard, il fait part de ses recherches au grand public dans un livre paru aux éditions Doubleday à New York, immédiatement traduit en français aux éditions Robert Laffont. Ce livre est écrit en collaboration avec Matthew d'Ancona, rédacteur en chef adjoint du *Sunday Telegraph*, qui aide le savant allemand à tenir le lecteur en haleine durant 250 pages par une écriture légère et habile et par un récit livré à la façon d'une enquête policière. Dès la page de couverture, l'intérêt du lecteur est d'ailleurs saisi par cette phrase qui complète le titre : « La preuve matérielle que l'évangile selon saint Matthieu est un témoignage oculaire écrit par des contemporains du Christ ». Le ton est donné.

Cette « preuve matérielle » consiste en trois petits fragments de l'évangile de Matthieu – le plus grand mesure 4,1 sur 1,3 centimètres – conservés au Magdalen College d'Oxford et traditionnellement datés de la fin du IIe siècle. Intéressé par ce papyrus, Thiede l'examine à son tour et parvient à la conclusion qu'il doit dater d'avant 70, probablement de 66. La thèse est révolutionnaire si l'on sait que la plupart des spécialistes du Nouveau Testament situent la rédaction de cet évangile en l'an 80 environ ! Mais le savant allemand ne se dit guère perturbé d'aller ainsi à contre-courant des idées reçues. Il défend sa thèse en publiant ses conclusions dans des revues spécialisées[1]. Une vive polé-

[1] C.P. Thiede, « Papyrus Magdalen Greek 17 (Gregory-Aland **p**[64]). A Reappraisal », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 105/95, pp. 13-20. C.P. Thiede, « Papyrus Magdalen Greek 17 (Gregory-Aland **p**[64]). A Reappraisal », *Tyndale Bulletin* 46/95, pp. 29-42.

mique s'ensuit. Plusieurs érudits sont séduits par ses arguments (p. 214), d'autres les contestent, parfois au sein-même du courant évangélique[2]. Thiede se défend (pp. 141-148).

Témoin de Jésus s'inscrit dans ce débat. Les nombreuses allusions et attaques de l'auteur envers ses opposants nous le rappellent continuellement. Mais ce livre n'a pas l'ambition de convaincre les spécialistes sceptiques par une argumentation serrée et selon toutes les exigences des collections scientifiques. Cela a été fait ailleurs[3]. Il s'adresse plutôt à un public large, intéressé à ce fameux papyrus d'Oxford et à l'origine des évangiles. L'enquête, pourtant, n'en n'est pas moins menée avec minutie. C'est ainsi que le lecteur toujours à l'affût d'indications bibliographiques sera bien orienté dans les 239 notes que compte l'ouvrage. Les auteurs ont aussi pris soin d'aménager des temps de respiration afin ne pas noyer le lecteur dans des informations trop techniques ; ainsi le chapitre 4 qui relate, tel un roman policier, la découverte du papyrus d'Oxford à Louxor. Une large place est également laissée à la culture antique (la société juive de la Palestine au premier siècle, les techniques employées par les scribes…) et à la présentation de la recherche papyrologique (les caractéristiques du codex et du rouleau, les outils utilisés pour la datation…). Le lecteur est ainsi complètement immergé dans ce contexte où naquirent les évangiles. Il plonge aux origines du christianisme en suivant la trace de singuliers héros : trois petits fragments de papyrus.

En suivant la trace de ces fragments, le but des auteurs est avant tout « d'exposer clairement pourquoi et comment une découverte capitale en papyrologie éclaire d'un jour nouveau la datation du Nouveau Testament et notre connaissance du christianisme des origines. Il veut relier la recherche scientifique aux questions que chacun est amené à se poser, pour peu qu'il réfléchisse, sur les évangiles et leur signification » (p. 17). On s'en rend compte, l'enjeu dépasse largement la simple date d'un papyrus. En réévaluant à la baisse la datation du IIe siècle établie par Colin Roberts en 1953, Thiede entend montrer que les érudits, majoritaires aujourd'hui, qui « considèrent le Nouveau Testament comme peu digne de foi » (p. 212) ont fait fausse route. Mais Thiede ne s'appuie pas uniquement sur les fragments de l'évangile de Matthieu pour étayer sa thèse. *Témoin de Jésus* consacre une vingtaine de pages (pp. 47-68)

---

2 Voir entre autres : Peter M. Head, « The date of the Magdalen Papyrus of Matthew (P MAGD. GR. 17 = **p**[64]) : A Response to C.P. Thiede », *Tyndale Bulletin* 46/95, pp. 43-54. S. Bénétreau dans son article, « Jésus dans les médias », *Fac réflexion* n° 36, 96/3, pp. 20-25, reste prudent. L'exégète catholique Philippe Rolland, qui date pourtant l'évangile de Matthieu de 63, élève également quelques objections aux arguments de Thiede : « L'hypothèse de Thiede est fragile », dit-il *in* « Le papyrus d'Oxford et la datation des Evangiles », *La Nef* 66/96, pp. 32-34.

3 Cf. note 1.

à l'examen d'un papyrus de Qumrân, le 7Q5, que le savant allemand, à la suite du papyrologue José O'Callaghan, identifie à Marc 6,52-53[4]. Il s'agirait là d'un fragment datant des années 50. Cette datation est tout autant révolutionnaire car bon nombre de spécialistes du Nouveau Testament situent la rédaction de cet évangile dans les années 60-65 ! Or, si l'on détient un papyrus de l'évangile de Matthieu des années 60 et un autre de Marc des années 50 – les originaux devant forcément être antérieurs –, ces textes ont très bien pu être écrits par des contemporains de Jésus, des témoins oculaires de son enseignement. Dès lors, la raison d'être d'un évangile serait de « relater des informations factuelles sur la vie d'un homme réel » (p. 219-220). Il n'y aurait donc pas lieu de séparer le Christ de la foi du Jésus de l'histoire, comme Bultmann l'avait fait (p. 209ss).

L'agencement des divers récits successifs que nous livrent les auteurs comporte de grands avantages. L'origine des évangiles, leur milieu et leurs auteurs, nous sont présentés à la façon d'un tableau impressionniste où chaque touche de peinture, circonscrite en soi, apporte un élément décisif à la compréhension de la toile… Il y a une touche « nom sacrés », une autre « paléographie comparée », une autre « Actes apocryphes de Pierre »… et chacune contribue au but de l'ensemble, qui est d'éclairer le lecteur sur l'origine des évangiles. Les enjeux sont aussi définis en introduction et largement repris dans le dernier chapitre. Mais les inconvénients de cette organisation sont les répétitions (les auteurs expliquent plusieurs fois l'importance de Qumrân), le manque, parfois l'absence, d'argumentation (ainsi en p. 185 où les auteurs affirment, sans préciser pourquoi ni comment, que 7Q4 est un fragment de la Première épître à Timothée), des affirmations trop massives (« la vérité s'imposera à tous »… alors que la majorité des spécialistes ne souscrivent pas aux conclusions de Thiede), des arrêts trop longs sur quelques détails (ainsi les 34 pages du chapitre 4 qui nous racontent de long en large la découverte du papyrus de Magdalen à Louxor) ou plus généralement la difficulté à percevoir clairement le fil rouge dans l'emboîtement des récits successifs. Pour le dire autrement, il est nécessaire de prendre un peu de recul devant ce tableau impressionniste. S'offre à nous un spectacle alors saisissant. On se rend mieux compte de la véritable ambition des auteurs : la re-datation du papyrus du Magdalen College n'est qu'un commencement. Cette procédure de réévaluation devrait s'étendre à d'autres témoins. Pour Thiede, on arriverait alors à des dates bien souvent antérieures à celles

---

[4] Sur le fragment de l'évangile de Marc, est disponible en français : C.P. Thiede, *Qumrân et les Evangiles. Les manuscrits de la grotte 7 et la naissance du Nouveau Testament. Le fragment 7Q5 est-il le plus ancien manuscrit de l'Evangile de Marc ?*, traduit de l'anglais par M. Huguet, Paris, F.-X. de Guibert, 1994.

qui sont aujourd'hui admises. Bref, les origines mêmes du Nouveau Testament en deviendraient re-datables. Un tel programme a de quoi soulever une forte émotion. Si de nombreux avis ont été émis, plusieurs positifs, la plupart négatifs, la querelle risque encore de rebondir. Mais n'était-ce précisément pas ce que désiraient Thiede et d'Ancona ? « Notre espoir est que cela stimulera un long et efficace débat entre spécialistes et soulèvera aussi l'intérêt d'un large public » (p. 22). Le débat est lancé. L'affaire est à suivre. ■

Jean Decorvet

Ouvrages reçus :

Jérôme Cottin, Rémi Walbaum, *Dieu et la Pub !* Cerf/P.B.U., Paris, Genève, 1997, 108 p., ISBN 2-204-05693-6 & 2-88264-017-X.

Bernard Gillièron, *De Qumrân à l'Evangile,* Ed. du Moulin, CH–Poliez-le-Grand, 1997, 104 p., 58 FF.

Ḥokhma 66/1997, pp. 92-94

Glossaire

Anabaptisme : terme dérivé de l'expression : nouveau baptême. Historiquement, il s'agit d'un mouvement contemporain de la Réforme – et sévèrement combattu par Luther, entre autres – qui s'autorise du thème du « baptême de l'Esprit », récuse les rites et les titres honorifiques dans l'Eglise comme dans la société. Ce mouvement se caractérise également par son utopisme. Considérant que l'on est entré dans l'âge de l'Esprit, ses adeptes estiment que la vie doit correspondre dès à présent à ce que la Bible affirme du Royaume de Dieu (fin de la propriété, des relations de pouvoir, etc.).

Christocentrique : se dit de toute doctrine et de toute pratique accordant la place centrale à la personne et à l'œuvre de Jésus-Christ.

Conciliarité : on pourrait aussi parler ici de collégialité. Il s'agit, en référence à la tendance, souvent vaincue dans l'histoire de l'Eglise (catholique surtout), de faire prévaloir l'égalité des statuts malgré la différence des fonctions (contre leur hiérarchisation), et le partage du pouvoir contre sa concentration ou sa monopolisation par un seul chef.

Confessante : en parlant d'Eglise confessante, on désigne, en opposition plus ou moins tranchée avec le mutitudinisme, un groupe religieux où l'adhésion volontaire est requise, sanctionnée par le baptême ou par une confession de foi « adultes ». Dans la mesure où l'adhésion est censée correspondre à une démarche de conversion, on attend des membres qu'ils montrent dans toute leur vie les fruits de leur conversion et du groupe qu'il manifeste, à travers son homogénéité interne et souvent en accentuant ce qui le différencie d'autres groupes religieux ou de la société globale, l'unité et la cohérence de la foi confessée.

Congrégationalisme : on désigne par là une conception qui accentue l'autonomie de l'église locale ; au point, le plus souvent, de refuser des liens structurels avec d'autres églises. Cette conception – assez proche de certaines aspirations contemporaines à l'autogestion ou à la démocratie directe – se nourrit d'une méfiance profonde à l'égard de toute bureaucratie comme de toute tyrannie personnelle. Voir aussi sous **épiscopal, synodal, congrégationaliste**.

Diaspora : terme grec désignant la « Dispersion » des Juifs hors de Palestine, qui a débuté à la chute du Royaume d'Israël (721 av. J.-C.) et perdure aujourd'hui encore, comme elle a existé au temps du Christ et de l'Eglise primitive.

Ecclésiologie : discipline qui s'intéresse à l'Eglise et à son fondement, sa mission, sa structure, son fonctionnement, etc.

Episcopale, synodale, congrégationaliste : ces termes désignent trois modèles d'organisation de l'Eglise vus sous l'angle du fonctionnement de l'autorité. Le modèle épiscopal (du grec *episcopos*, surveillant, d'où évêque) est de type hiérarchique pyramidal ; le modèle synodal (du grec *sunodos*, rencontre), de type parlementaire, attribue l'autorité aux délégués des églises locales réunis

en Parlement ; le modèle congrégationaliste (du latin *congregatio*, assemblée) situe l'autorité dans l'église locale (la communauté, ou ses anciens et pasteurs), considérée comme autonome bien que généralement reliée à d'autres par des liens de collaboration. Voir aussi sous **Congrégationalisme**.

Exégèse : l'exégèse consiste à dégager le sens d'un texte et donc à l'expliquer. Cette étape précède l'herméneutique qui consiste à interpréter le texte en fonction du cadre dans lequel il a été écrit pour en dégager le message actuel.

Exotérique : se dit des doctrines enseignées ouvertement à tout le monde, par opposition à ésotérique.

Fondamentalisme : mouvement religieux, d'origine anglo-saxonne, qui prône le retour aux essentiels de la foi. Il se distingue de l'évangélisme par son séparatisme ecclésiastique et par sa méfiance vis-à-vis de la culture ambiante.

Hégoumènes : dirigeants, conducteurs (He 13,7, 17, 24 ; Luc 22,26 ; Ac 7,10 ; 15,22 ; il s'agit du participe passé dù verbe grec *hegeomaï*, signifiant conduire, mener, gouverner). Le terme higoumène (ou hégoumène) est actuellement usité pour désigner un supérieur dans un monastère orthodoxe.

Herméneutique : caractérise une réflexion, voire une théorisation, sur les conditions – sociologiques, anthropologiques, langagières, etc. – de l'interprétation. Parmi les premiers défis « herméneutiques » qu'a eu à relever le christianisme : pourquoi quatre évangiles, et non un seul ? Quel sens cela a-t-il que la parole de « vérité » soit plurielle ? Ou encore : comment comprendre le rapport entre les deux Testaments ? Pourquoi lire encore l'Ancien si le Nouveau est son accomplissement ? L'herméneutique philosophique, elle, aborde des questions du type : peut-on lire un texte sans une certaine pré-compréhension ? quelle est la fonction des « méthodes » (linguistique, exégèse, etc.) dans l'établissement et la compréhension d'un texte ? Un texte « imagé » (légende, mythe, parabole, roman et plus généralement « fiction ») porte-t-il moins de sens qu'un discours descriptif ou scientifique… ?

Illuminisme : ce terme péjoratif désigne, sous la plume des réformateurs, celle de Calvin en particulier, les mouvements de la Réforme radicale, mystique et anabaptiste, qui privilégiaient l'illumination intérieure et directe du Saint-Esprit sur le témoignage indirect de la Parole dans les Ecritures. Au contraire, pour les réformateurs, ces deux dimensions du témoignage doivent être indissolublement liées, et l'Esprit ne peut ajouter quelque chose de plus ou d'autre à la Parole. Les adversaires de l'anabaptisme lui reprochent son refus des médiations et l'accusent de faire bon marché de l'exigence de « rendre raison de sa foi », donc d'accentuer la coupure entre raison et foi, celle-ci, du coup, se confondant avec les manifestations les plus émotionnelles, dans lesquelles on croit voir les signes de l'irruption bouleversante de l'Esprit.

Multitudinisme : désigne un groupement religieux auquel on appartient du fait de sa naissance. Généralement, on y pratique le baptême des enfants. Le contrôle des croyances et des pratiques, culturelles et morales, y est relativement faible, si bien que la frontière entre le groupe et son environnement est poreuse et qu'on admet différents degrés d'appartenance.

Orthopraxie : on désigne ainsi une des formes du pouvoir d'imposer des normes quand ces dernières concernent non plus « ce qu'il faut croire » (orthodoxie) mais comment il faut vivre, étant donné qu'on postule en même temps qu'il n'y a qu'une bonne manière de vivre droitement, et qu'entre le bien et le mal il n'y a pas, ou guère, de place pour des actions moralement neutres ou dont le sens moral serait ambigu.

Parousie : retour glorieux du Christ à la fin des temps.

Patristique : on appelle patristiques les écrits grecs et latins des Pères, c'est-à-dire des théologiens et hommes d'Eglise de la fin du Ier à la fin du Ve siècle. On distingue généralement les Pères apostoliques, successeurs immédiats des Apôtres (fin du Ier et première partie du IIe siècle) et les Pères apologètes (ou apologistes) dont les écrits datent de la seconde partie du IIe siècle et des siècles suivants.

Pentecôtisant : qualifie au sein du protestantisme une tendance qui, sans être alignée sur la doctrine pentecôtiste, s'en rapproche en plusieurs points, notamment par la place accordée aux charismes et manifestations du Saint-Esprit dans la vie cultuelle et l'organisation de l'Eglise.

Présbytéro-synodale : il s'agit, en particulier, de l'organisation adoptée par les Eglises Réformées. L'autonomie de chaque église locale, à la tête de laquelle se trouve un conseil d'anciens, qui choisit son pasteur, est compensée, pour éviter une dynamique de morcellement, par la mise en place de structures de concertation voire de décision communes, responsables devant le « synode », composé de délégués des églises locales, laïcs et pasteurs. Le synode élit un « président » pour une durée limitée, fixée par les règlements.

Les Sept : il s'agit des sept membres de l'Eglise de Jérusalem qui, selon Actes 6,1-6, ont été désignés pour servir (*diakonein*) aux tables. On les appelle « Sept » pour les distinguer des « Douze » (les Apôtres), plutôt que « diacres », car le substantif diacre ne figure pas dans le texte et que leur tâche semble avoir rapidement dépassé, du moins pour certains d'entre eux (Etienne et Philippe), la diaconie (action sociale) au sens habituel du terme.

Sola Scriptura : expression latine signifiant « l'Ecriture seule ». Principe réformé affirmant l'autorité unique de la Bible et excluant toute autorité normative des traditions et dogmes élaborés par les théologiens au cours des siècles, à moins qu'ils n'aient un fondement clairement formulé dans les écrits canoniques. On joint généralement à *Sola Scriptura* les deux autres grands principes de la Réforme : *Sola Gratia* (la grâce seule) et *Sola fide* (par la foi seule).

Synoptique : terme désignant les trois premiers évangiles (Matthieu, Marc et Luc) dont l'optique est voisine, contrairement à l'évangile de Jean qui se place sous un angle différent pour nous présenter la personne, l'enseignement et l'œuvre du Christ.

Transsubstantiation : changement d'une substance en une autre ; pour les catholiques, conversion du pain et du vin en le corps et le sang de Jésus-Christ.

HOKHMA

Bulletin de commande

Nom : .... Prénom : ....

Adresse : ....

Code postal : ....Ville : ....

Pays : ....

❑ Je commande la série 1-60, au prix de 750 FF, 220 FS ou 4800 FB, soit 50 % de réduction.

❑ Je désire recevoir les numéros disponibles suivants :

N°	France et autres pays		Suisse		Belgique		Quantité	Total
	Normal FF	Réduit FF	Normal FS	Réduit FS	Normal FB	Réduit FB		
4	10	8	6	5	90	75	....	......
6	10	8	6	5	90	75	....	......
7	10	8	6	5	90	75	....	......
8	10	8	6	5	90	75	....	......
9	10	8	6	5	90	75	....	......
10	12	10	6	5	90	75	....	......
11	12	10	6	5	90	75	....	......
12	12	10	6	5	90	75	....	......
13	15	12	7	6	110	90	....	......
14	15	12	7	6	110	90	....	......
15	15	12	7	6	110	90	....	......
16	15	12	7	6	110	90	....	......
18	15	12	7	6	110	90	....	......
19	18	15	7,50	6,50	125	110	....	......
20	18	15	7,50	6,50	125	110	....	......
21	18	15	7,50	6,50	125	110	....	......
22	20	18	8,50	7,50	150	130	....	......
23	20	18	8,50	7,50	150	130	....	......
24	20	18	8,50	7,50	150	130	....	......
25	23	20	9,50	8	170	150	....	......
26	23	20	9,50	8	170	150	....	......
27	23	20	9,50	8	170	150	....	......
28	25	22	9,50	8	170	150	....	......
29	25	22	9,50	8	170	150	....	......
30	25	22	9,50	8	170	150	....	......
31	30	25	11	9	230	180	....	......
32	30	25	12	10	260	200	....	......

N°	France et autres pays		Suisse		Belgique		Quantité	Total
	Normal FF	Réduit FF	Normal FS	Réduit FS	Normal FB	Réduit FB		
33	30	25	11	9	230	180	....	......
34	30	25	11	9	230	180	....	......
35	30	25	11	9	230	180	....	......
36	30	25	11	9	230	180	....	......
37	30	25	11	9	230	180	....	......
38	30	25	11	9	230	180	....	......
39	30	25	11	9	230	180	....	......
40	30	25	11	9	230	180	....	......
41	30	25	11	9	230	180	....	......
42	30	25	11	9	230	180	....	......
43	35	25	11	9	230	180	....	......
44	35	25	11	9	230	180	....	......
45	35	25	11	9	230	180	....	......
46-47	55	55	15	15	360	360	....	......
48	35	25	11	9	230	180	....	......
49	35	25	11	9	230	180	....	......
50	35	25	11	9	230	180	....	......
51	35	25	11	9	230	180	....	......
52	40	30	12	10	260	200	....	......
53	40	30	12	10	260	200	....	......
54	40	30	12	10	260	200	....	......
55	40	30	12	10	260	200	....	......
56	40	30	12	10	260	200	....	......
57	40	30	12	10	260	200	....	......
58	40	30	12	10	260	200	....	......
59	40	30	12	10	260	200	....	......
60	40	30	12	10	260	200	....	......
61	40	30	12	10	260	200	....	......
62	40	30	12	10	260	200	....	......
63	40	30	12	10	260	200	....	......
64	40	30	12	10	260	200	....	......
65	40	30	12	10	260	200	....	......

Frais de port :	France et autres pays	Suisse	Belgique	
1 à 2 exemplaires	10	3	20	....
3 à 5 exemplaires	20	6	40	....
5 et plus	franco	franco	franco	

❑ J'abonne pour 1997 la personne suivante, tarifs ci-contre ....

Nom : .... Prénom : ....

Adresse : ....

et je choisis 2 n° en cadeau de parrainage, dans la liste ci-dessus.

Total (réduction éventuelle incluse, voir ci-contre) ....

Je joins mon règlement à ma commande. Règlement et adresses : voir ci-contre.